محاورات فلسفية

فى

موسكو

د. مراد وهبه

د.محمود أبو زيد

جامعة عين شمس

اهـــــــداء2004

د.محمود أبو زيد

جامعة عين شمس

محاورات فلسفية

١٩٧٤

دار الثقافة الجديدة

اهـــــــداء2004

د.محمود أبو زيد
جامعة عين شمس

محاورات فلسفية

فى

موسكو

د. مراد وهبه

تحية شكر وتقدير

إلى الأستاذ يورى ملفيل رئيس قسم الفلسفة الأجنبية بكلية الفلسفة بجامعة موسكو ، فقد أسهم فى تحقيق الحوار بينى وبين فلاسفة الاتحاد السوفيتى .

وتحية مماثلة إلى هؤلاء الفلاسفة ، إذ لمست فيهم عشقاً للفلسفة فى غير تزمت ، ومواجهة للحقيقة بلا مواربة ، وتقبلا للمعارضة بلا انفعال .

تعريف بالكتاب

هذا الكتاب إحدى ثمرات إتفاقية ثقافية بين الاتحاد السوفييتى وجمهورية مصر العربية .

وصاحب هذا الكتاب لم يكن يملك إلا إحدى البذار غرسها مع غيرها من بذار كثار يملكها فلاسفة السوفييت .

واستغرقت البذار فى نموها عاماً بأكمله إبتداء من الرابع من شهر أكتوبر عام ١٩٦٨ ، وهو تاريخ الرحيل إلى موسكو ، حتى نفس اليوم من عام ١٩٦٩ ، وهو يوم مغادرة موسكو .

وبين اليومين مسافة من الزمن قطعها صاحب هذا الكتاب فى القراءة والحوار وتعلم اللغة الروسية .

فالقراءة ملازمة للحوار ، وتعلم اللغة الروسية أمر مطلوب من أجل رفع الحصار المضروب حول الفلسفة السوفييتية . فالمؤلفات الفلسفية السوفييتية المعاصرة ، فى معظمها ، ليست مترجمة إلى اللغات الأجنبية . وهذه ظاهرة لا بد أن يكون لها دلالة . بيد أن الكشف عن هذه الدلالة ليس من مقتضيات هذا الكتاب .

والبديل عن الترجمة ليس إلا الحوار ، أجراه صاحب هذا الكتاب باللغتين الانجليزية والفرنسية فى كليتين للفلسفة إحداهما فى موسكو والأخرى فى لننجراد ، وفى أربعة معاهد فى موسكو ، معهد الفلسفة ومعهد أفريقيا ومعهد آسيا أو « الاستشراق » ومعهد أمريكا اللاتينية .

وثمة سؤال ، لا بد أن يثار :

ما الصلة بين الفلسفة وأفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية ؟

والجواب عن هذا السؤال هو محور الكتاب .

موسكو ـ ٤ أكتوبر ١٩٦٩

مراد وهبه

فى المذهب المغلق والمفتوح

قول شائع فى المؤلفات الغربية البورجوازية عن الماركسية أنها عقيدة منغلقة على ذاتها ، يتخذها الماركسى وثناً له فى حياته ، ومن ثم يصاب بالدجماطيقية آفة البشرية .

وفى بداية الحوار مع فلاسفة السوفييت طرحت هذا القول الشائع فى صيغة سؤال عن ماهية الماركسية وجوابهم ، بلا استثناء ، لم يكن إلا رفضاً لهذا القول ، إذ أن الماركسية ، فى رأيهم ، «مفتوحة» إزاء التجارب العلمية ، وإزاء المشكلات التى تثيرها الفلسفة البورجوازية الغربية ، ولكنها « مغلقة » أمام

الحلول التى تقدمها هذه الفلسفة . وهذا الرأى جاء فى بحث مشترك[1] لثلاثة من فلاسفة السوفييت : ملفيل[2] وبجمولف[3] ونارسكى[4] .

وموجز هذا الرأى أن الإنفتاح يعنى الحوار بين الماركسية والفلسفة البورجوازية ، والحوار أمر لازم ، وهو لازم من الوجهة السياسية والعلمية والايديولوجية .

أمر لازم من الوجهة السياسية للاسهام فى خلق جبهة موحدة ضد الامبريالية

---

(١) « Concerning certain aspects of the critical analysis of contemporary bourgeois philosophy » in Soviet Studies in Philosophy », 1968, vol. VI, no. 4, p. 54.

(٢) رئيس قسم الفلسفة الأجنبية بكلية الفلسفة بجامعة موسكو . ومن مؤلفاته « تشارلز بيرس والبرجماتية » موسكو ١٩٦٨ . وملفيل عضو فى « جمعية بيرس » التى أنشئت عام ١٩٤٦ فى أمريكا .

(٣) أستاذ بنفس القسم ، وقد كان طياراً حربياً فى الجيش السوفيتى فى الحرب العالمية الثانية . ومن مؤلفاته :

« فكرة التقدم فى الفلسفة البورجوازية فى القرنين التاسع عشر والعشرين » موسكو ١٩٦٢ ، « الفلسفة البورجوازية الأنجلو — أمريكية فى عصر الإمبريالية » موسكو ١٩٦٤ ، «الفلسفة البورجوازية الألمانية بعد عام ١٨٦٥» ، موسكو ١٩٦٩ .

(٤) أستاذ بنفس القسم . تأثر بمدرسة وارسو المنطقية فاتجه إلى معالجة عدد من قضايا الوضعية المنطقية ثم تأثر برسل فاهتم بدراسة الفلسفة الانجليزية فى اتجاهها التجريبى . ومن مؤلفاته : « فلسفة ديفيد هيوم » موسكو١٩٦٧ ، « مشكلة التناقض فى المنطق الديالكتيكى » موسكو ١٩٦٩ ، وهو الآن يعد مؤلفاً عن « ليبنتز » إذ هو يؤثره على هيجل .

العدوانية ، ولكشف زيف الخرافة التي تروج لها الدعاية البورجوازية ، ولتقديم المعرفة الأصيلة لأولئك الذين يرغبون فى التعرف على الماركسية .

وهو أمر لازم من الوجهة العلمية لإثراء الماركسية ، ومعرفة نقط الضعف فى الجدل مع الفلسفة البورجوازية .

ثم هو فى نهاية المطاف أمر لازم من الوجهة الايديولوجية لرفض كل ما هو رجعى فى الفلسفة البورجوازية المعاصرة .

وبعد قراءة هذا البحث طلبت مزيداً من الإيضاح عن «المغلق» و«المفتوح» من هؤلاء الفلاسفة الثلاثة .

يتصور ملفيل « المفتوح » على أنه رفض للدجماطيقية والتزام الروح الديالكتيكية . وسبب هذا الرفض وذلك الإلتزام مردود إلى التغيير الذى يطرأ على النظريات العلمية من جراء ما ينشأ بينها وبين الوقائع الجديدة من تناقض .

فسألته : وهل فى الإمكان التوفيق بين الطابع الديالكتيكى للعلم ، وبين العلم من حيث هو نسق ، أى مذهب مغلق .

وكان جوابه أن الديالكتيك لا يفضى إلى مذهب مغلق ، وإنما إلى تأسيس مذهب مفتوح .

ـ وإلى أى مدى هذا الانفتاح ؟

ـ فى حدود رفض « عدم القدرة على معرفة شىء ما » ، فلا شىء غير قابل للتفسير .

هكذا كان جواب ملفيل . ومن أجل ذلك فهو ينقد الفلسفة بيرس[1] من حيث أنها ترفض إمكان إمتلاك المعرفة الكاملة . بيد أن هذه المعرفة الكاملة ، فى رأى ملفيل ، لا تتحقق إلا فى اللانهائى أى أنها تظل فى حيز الإمكان . وهذا الإمكان هو الذى يمنع تحول الماركسية إلى مذهب ، أى إلى معتقد dogma .

ومع ذلك فالماركسية ، فى المرحلة الستالينية ، قد تحولت بالفعل إلى مذهب مغلق على حد قول بجمولف فى إحدى محادثاتى معه . ولكنه يرى أن الضرورة هى التى فرضت على الماركسية هذا الغلق . فقد كان الاتحاد السوفييتى ، فى المرحلة الستالينية ، هو الدولة الاشتراكية الوحيدة فى عالم يحكمه الاستعمار . وفى مثل هذه الحالة ليس للتزمت من بديل . والتزمت رمز على المعتقد ، ومن ثم تحولت الماركسية من منهج علمى إلى عقيدة علمية .

وحين طرحت بحث هذه الظاهرة ، ظاهرة الدجماطيقية ، مع سمسونفا[2] كان جوابها أن هذه الظاهرة إحدى خصائص المعرفة الإنسانية ، بمعنى أنها لا تخص السوفييت دون غيرهم ، ولكنها استطردت قائلة أن هذه الظاهرة بدأت تتوارى بعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى السوفييتى ، وفيما قبل هذا المؤتمر كانت عبادة الفرد أحد العوامل المسببة لبزوغ هذه الظاهرة . أما اليوم فثمة خلق وإبداع ، وبخاصة بين الفلاسفة الشبان .

وهنا يذكر بجمولف أمثلة لهذا الإبداع إزاء فسيولوجيا بافلوف . ففى

---

(۱) « The conflict of science and religion in C. P.'sphilosophy» in « Transactions of the Charles S. Pierce Society », V. II, no I, 1966.

(۲) أستاذة علم الأخلاق بقسم الأخلاق بكلية الفلسفة بجامعة موسكو .

الحسينيات دارت مناقشات فلسفية من أجل إثبات أن هـذه الفسيولوجيا هى النظرية العلمية الوحيدة الحقة ، ومن ثم فهى أحـد الأدلة على صدق المادية الديالـكتيكية .

بيد أن هذه المحاولة ، فى رأى بجمولف ، قد كتب عليها الفشل ، ولا أدل على ذلك من أن ثمة فسيولوجيا الآن متجاوزة لفسيولوجيا بافلوف ، تأخـذ بفـكرة كلية الـكائن العضوى ، وتفحص التركيبات الأولية لهذا الـكائن ، وتقترب من فسيولوجيا شرنجتون .

ويتزعم هذا الاتجاه المعاصر للفسيولوجيا ثلاثة :

برنشتين وأوزاندزى وأنوخن . وقد مات الأول والثـانى أما الثالث فما زال حياً .

يذهب برنشتين فى مؤلفاته على الإطلاق ، وفى تقريره ـ المقدم لمؤتمر علم النفس فى موسكو ـ على التخصيص ، إلى أن مسألة الفعل المنعـكس ، ليست سوى أحد معطيات المنهج الميكانيكى ، وهو منهج اتبعه علماء الفسيولوجيا فى القرن الماضى ، وهويقوم على مبدأ السببية . يقول برنشتين فى كتابه فسيولوجيا الحركة وفسيولوجيا النشاط ، الصادر عام ١٩٦٥ ، أن الفعل المنعكس الشرطى وغير الشرطى إنما يستند إلى مبدأ السببية فى صورته القديمة . وفى رأيه أن هذا الفهم للعلاقات السببية قد تجاوزته البيولوجيا السيبرنطيقية ، بل إن هـذا الفهم من شأنه أن يعزل الفعل عن « الغاية » ذلك أنه من المحتمل أن تـكون الغاية هى سبب الفعل ، وبالتالى يأتى السبب متأخراً عن الفعل لا متقدماً عليه . وهذا الاحتمال مردود إلى الحياة ذاتها ، إذ أن النشاط الحيوى لأى كائن ليس مجرد تـكيف مع البيئة الخارجية ، بل هو مجاوزة لهذه البيئة تتحقق بفضل

نموذج موضوع مسبقاً وفق « حاجات » الكائن فى المستقبل .

ويتفق أوزنادزى — مؤسس مدرسة جورجيا فى علم النفس — مع برنشتين فى التركيز على عامل « الحاجة » ولكنه يختلف معه فى النظر إلى طبيعة الحاجة . فاوزنادزى لا يقصد الحاجة البيولوجية — كما يذهب إلى ذلك برنشتين — وإنما يقصد المفهوم الإنسانى للحاجة ، ومن ثم فهو يركز على الجانب الإجتماعى ، وليس على الجانب الفسيولوجى ، للظاهرة النفسية ، فيضيف عامل « الموقف » إلى عامل الحاجة ، بمعنى أن أية ظاهرة نفسية إنما هى محاولة لحل موقف معين . ومن هنا يدعو أوزنادزى إلى « إيجابية » النشاط النفسى .

أما أنوخن فهو ينقد بافلوف بسبب التزامه المفهوم الديكارتى لعملية الإنعكاس ، ولكنه يقرر أن بافلوف كان فى إمكانه مجاوزة هذا المفهوم حين أضاف ما يسميه بـ « العامل المساعد » إلى « الفعل المنعكس » . وهذا العامل المساعد ، فى رأى أنوخن ، لا يعنى سوى « العلاقة المتبادلة » بين السبب والنتيجة . بيد أن بافلوف لم يفطن إلى هذا المعنى . ومن ثم فإنه لم يستطع مجاوزة المفهوم الديكارتى .

والنتيجة المحتومة من هذا النقد المعاصر لنظرية بافلوف ، فى رأى بجمولف ، أن الماركسية لم تعد تعميا للنظريات العلمية - وهذا هو ما ينبغى أن يكون ، وهو لن يكون كذلك إلا إذا التزمنا رؤية « النسبية » للنظريات العلمية .

ولكن هل تعنى هذه النسبية أن العلم ليس موضوعياً ؟

جواب بجمولف بالسلب . فالعلم ، عنده كما هو عند غيره ممن ناقشتهم ،

موضوعى ونسبى . وقد يبدو أن ثمة تناقضاً بين الموضوعى والنسبى . بيد أن هذا التناقض مشروع فى إطار المنطق الديالكتيكى . ولهذا فقد أخطأ المذهب الوضعى فى استبعاد هذا المنطق . وقد أفضى به هذا الخطأ إلى اعتبار النظريات العلمية مطلقة وليست نسبية . ومن شأن هذا الإعتبار تحجر التطور العلمى وتجمد التطور الفلسفى .

وهنا لاحت على وجه بجمولف امارة ثقة مطلقة فى قول لينين أن الديالكتيك ليس دوجما dogma وإنما هو مرشد للعمل . ومن ثم فليس ما يمنع من إحداث تعديل فى المادية الديالكتيكية إذا ما ظهر ما يناقضها فى مستقبل العلم كما يذهب إلى ذلك أنجلز فى رسالته عن «فويرباخ ونهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية»[1] وفلاسفة السوفييت ، الآن ، يتبنون هذا الاتجاه . والدليل على ذلك أن إشكال الحركة ، كما تصورها أنجلز ، موضع مناقشة ، وخلاصة هذه المناقشة أن مفهوم أنجلز للحركة ليس دقيقاً .

أما نارسكى فيضع تحفظاً على اشتراكه فى البحث المشترك المذكور آنفاً ، وهو أنه على اتفاق مع زميليه ، ملفيل وبجمولف ، فى المبادىء العامة ، ومن بين هذه المبادىء كون الماركسية مذهباً مفتوحاً . ولكن ثمة مسائل فلسفية يختلف فيها مع بجمولف ، ومنها مسألة التناقض فى المنطق الديالكتيكى كما سنرى فيما بعد .

ويقرر نارسكى ، بادىء ذى بدء ، أن انفتاح الماركسية لا يعنى إمكان

---

(١) L. Fouerbach and the end of classical german philosophy. Moscow 1965, P. 12.

الأخذ ببعض الحلول التى تقدمها الفلسفة البورجوازية الغربية كما يفعل بعض الفلاسفة فى بولندا ويوغوسلافيا .

ففى بولندا تأثر الفلاسفة بمفهوم الحرية لدى سارتر ، وفكرة الليبدو عند فرويد لدرجة أن نفراً من هؤلاء الفلاسفة قد حاول أن يقدم تفسيراً جنسياً للكفاح العمالى .

وفى يوغوسلافيا تأثر البعض مثل ماركوفتش وبتروفيتش بالديالكتيك كما هو مطروح عند سارتر ، أى من حيث هو نابع من الذات وليس نابعاً من الواقع . ومن قبل سارتر الفيلسوف المجرى جورج لوكاتش فى مقال له ظهر عام ١٩٢٣ بعنوان « التاريخ والوعى البروليتارى » وفيه يطرح الديالكتيك كديالكتيك للذات دون أى اعتبار للديالكتيك الموضوعى أى لديالكتيك الطبيعة .

وهنا توقف نارسكى لحظة ثم علق بنبرة حماسية - وهى نبرة تلازمه فى اللحظة التى يبدو فيها أن ثمة صراعاً فى الفكر بينه وبين رفاقه من الماركسيين - قال :

« وأنا أعترض على اتجاه هذا النفر من الفلاسفة اليوغوسلاف . وبسبب هذا الاعتراض ينعتنى هذا النفر من الفلاسفة بأنى ستالينى النزعة ، أى دجماطيقى » .

وهنا كان لا بد من إثارة سؤالين :

ماذا يعنى لفظ « دجماطيقية » فى نظر الفلاسفة اليوغوسلاف ؟

وهل ثمة صلة بين الستالينية والدجماطيقية ؟

أما عن السؤال الأول فجواب نارسكى أن الدجماطيقية ، فى رأيهم ، تعنى إقرار استقلال العالم الموضوعى عن الذات . ولكن ماذا يعنى نقيض هذا القول سوى النزوع نحو المثالية . ولا أدل على ذلك من أنهم يأخذون بمفهوم سارتر عن المادة من حيث أنها العالم الذى يصنعه الإنسان . بيد أن هذا المفهوم عن المادة غير مادى ، وإنما هو مثالى .

والنتيجة المحتومة من كل هذا ، كما يرى نارسكى ، أن الديالكتيك لم يعد انعكاساً للواقع ، وإنما انعكاساً للنشاط الإنسانى ، ومن ثم تدور الماركسية على الإنسان ليس إلا . ولهذا فإن نارسكى يركز على الربط بين « الانفتاح » على مشـــكلات الفلسفة الغربية وبين « رفض » الحلول التى تطرحها هذه الفلسفة .

وسألته : وهل هذا الرفض مطلق ؟

وكان جوابه بالسلب . ثم راح يعدد مناقب بعض الحلول التى تقدمها الفلسفة البورجوازية الغربية . على سبيل المثال الوضعية المنطقية ، فمن بين إيجابياتها تحليلها للغة واعتبار اللغة أحد موضوعات الفلسفة ، ونقدها للفلسفة القديمة بدعوى أن منهجها غير علمى . ويرى نارسكى أن هذا النقد ليس له مثيل فى تاريخ الفلسفة . إذ بفضل هـذا النقد لم يبق الـكثير من قضايا الفلسفة القديمة . ثم إن قول الوضعية المنطقية بأن الفلسفة جملة قضايا زائفة إنما يعكس حقيقة هامة . ففى الفلسفة ، بالفعل ، ثمة قضايا زائفة . مثال ذلك :

ما الغاية التى يتجه إليها العالم ؟

وما علة وجود هذا العالم ؟

وسألته بدورى : إذا كان تحليل الوضعية المنطقية للغة أفضى إلى اعتبار القضايا الميتافيزيقية زائفة فلماذا لا نسير مع هذه الفلسفة حتى نهاية المطاف ؟

وأجاب نارسكى قائلا إن سؤالك هذا ينقلنا إلى بيان سلبيات هـذه الفلسفة ، ومن بينها أن التحليل اللغوى لا يصلح « دائماً » فى حسم الخلافات حول « بعض » القضايا الفلسفية . ثم راح يضرب مثالا لذلك باحدى هذه القضايا : قضية الصدفة . قال :

من الصحيح أن كثيراً من القضايا التى تستند إلى مقولة الصدفة يكشف عن زيفها التحليل اللغوى . ولـكن من الصحيح كذلك أن ثمة سؤالا لا يزال قائماً : هل أية ظاهرة هى بلا علة ؟ .

ثم أضاف قائلا : إن ثمة قضية فلسفية أخرى ليست زائفة ، هى قضية الحرية .

ومن بين سلبيات هذه الفلسفة أيضاً نظرتها إلى العلم . وفى مقال لنار سكى صدر عام ١٩٦٨ بعنوان « مفهوم العلم فى الوضعية المنطقية » أوضح ثلاثة أخطاء :

الخطأ الأول أن الوضعية المنطقية تلغى التفرقة بين الموضوع وتـكوين الذات للموضوع .

الخطأ الثانى أن العلاقة السببية ليست علاقة موضوعية ، وإنما هى علاقة منطقية ليس إلا .

أما الخطأ الثالث فهو اكتفاء هذه الفلسفة بمنهج المحاولة والخطأ باعتباره المنهج الوحيد ، كما يذهب إلى ذلك كارل بوبر أحد دعاة الوضعية المنطقية . أما الماركسية ، فهى وإن كانت تقر هذا المنهج إلا أنها لا تقف عنده ، وإنما تتجاوزه إلى مناهج علميه أخرى يقع فى حدها الأقصى منهج الاستنباط الرياضى الذى تمارسه الحواسب الالكترونية .

وآراء نارسكى هذه توحى بأن العلم وحده ليس يكفى ، إذ لابد من الفلسفة لتحديد مفهوم العلم ومفهوم المنهج العلمى .

وهنا تذكرت حواراً قد دار بينى وبين ملفيل ، حول العلاقة بين الفلسفة والعلم أوضح فيه أن ليس ثمة فاصل بينهما بشرط أن تكون الفلسفة علمية الطابع . وهذا الشرط لازم بسبب وجود فلسفات معادية للعلم ، مثل فلسفة نيتشه ويسبرز .

— ولكن إذا كانت الفلسفة علماً فما الفارق إذن بين الفلسفة والعلم ؟

— سلباً الفارق محدد . فليس لدينا علم واحد وإنما عدة علوم ، وليس ثمة منهج واحد لهذه العلوم ، وإنما عدة مناهج .

أما إيجاباً فالفارق لم يتحدد بعد . فالفلاسفة الماركسيون لم يتفقوا بعد على تحديد موضوع الفلسفة أو منهجها .

ومع ذلك فهذا الفارق ، وإن لم يتحدد بعد ، لا يعنى الانفصال وإنما ينطوى على الاتصال أو إن شئت فقل اللزوم على حد قول نارسكى . بل إن نارسكى يذهب إلى حد القول بأن انكار لزوم الفلسفة للعلم من شأنه أن يفضى إلى عورتين :

العورة الأولى استبعاد النظريات العلمية الغربية بدعوى أنها ملوثة بالمثالية. والعورة الثانية السقوط فى هوة الدجماطيقية .

وبفضل هذا المفهوم يثق نارسكى فى العلم دون أن يرقى به إلى مستوى الدوجما . ومن هذه الزاوية يتفق نارسكى مع قول انجلز فى مقدمة كتابه «ديالكتيك الطبيعة» بأن ليس ثمة شيء أبدى ولكن ثمة تغيراً إلى الأبد[1]. ولهذا لم يكن أمراً غريباً أن يطرح لينين أفكاراً جديدة متعارضة مع بعض أفكار انجلز . فمثلا المادة ، عند انجلز ، موضوع حسى، فى حين أنها عند لينين مقولة فلسفية تعني الواقع المادي خارج الذات . ويتفق نارسكى كذلك مع قول انجلز بأن العلم يستطيع أن يقدم حلولا لما يدور فى أذهاننا من قضايا . ثم يستطرد نارسكى قائلا فى سخرية « لو أن فلاسفتنا الماركسيين قبلوا قول انجلز هذا لأمكنهم مجاوزة عدة سخافات ، من بينها استبعاد المنطق الرياضى ، وعدم الثقة فى المنطق الصورى ، ونظرية النسبية ، والسيبرنطيقا » .

وخلاصة نقد نارسكى أن الانفتاح على قضايا الفلسفة الغربية المعاصرة لا يعنى الانحياز إلى المذاهب التى تنطوى عليها هذه الفلسفة ، وإنما يعنى إثراء الماركسية. فالوضعية المنطقية مثلا ، على حد قوله ، تطرح قضية العلاقة بين الجانب النظرى والجانب التجريبى فى العلوم الطبيعية ، فى حين أن المادية الديالكتيكية لم تطرح بعد هذه القضية ، وإنما اقتصرت على كشف التناقضات الداخلية فى الوضعية المنطقية . وكذلك الحدس عند المثاليين والحدسيين تتناولها المادية

---

(1) Dialectics of nature, 3 ed« Moscow. 1964, P. 60

Concerning certain aspects of the critical analysis of contemporary bourgeois philosophy, p. 51.

الديالكتيكية من الزاوية السيكلوجية بينما ينبغى تناولها من زاوية نظرية المعرفة[1] .

ومن شأن هذا النقد أن يثير سؤالا كان لا بد من توجيهه إلى نارسكى :

لماذا هذا الحرص على الفصل بين أية قضية فلسفية والمذهب الذى يثيرها ؟

وجواب نارسكى أن هذا الحرص مردود إلى أننا نريد المحافظة على نقاء الماركسية باعتبارها أداة كفاح ونضال .

ومسألة النقاء هـذه شائعة بين فلاسفة السوفييت . وأذكر أنى كنت أتحدث مع شيشكن[2] وطرحت مدى إمكانية تزاوج الوجودية مع الماركسية على النحو الذى يشتهيه سارتر فإذا بشيشكن يحكى أطروفة للأديب الروسى جوجال مؤداها أن عروساً رفضت عريسها عندما أحست بعيب فى بعض أجزاء جسمه بمقارنة أجزاء مماثلة عند أفراد آخرين . ثم علق شيشكن قائلا : « نحن الماركسيين لسنا على شاكلة هذه العروس ، أى نحن لسنا من هواة الأخذ من هذا المذهب أو ذاك ثم تلفيق مذهب تقول عنه إنه مذهب ماركسى. إن الماركسية فى غنى عن حلول المذاهب الفلسفية الأخرى ، ولكنها ليست فى غنى عن المشكلات التى تثيرها ، فالمشكلات إنسانية الطابع مهما يكن من أمر حلها .

وفى المؤتمر الفلسفى العالمى الذى انعقد فى المكسيك عام ١٩٦٣ جرى

---

(١) Ibid., P. 46

(٢) أكاديمى متخصص فى « الأخلاق » وله كتاب بهذا العنوان . ثم هو فى هيئة تحرير مجلة « مسائل فلسفية » وهى مجلة شهرية تصدر عن معهد الفلسفة التابع لأكاديمية العلوم .

حوار بين فلاسفة السوفييت وفلاسفة الولايات المتحدة الأمريكية استغرق ما يقرب من ساعتين ونصف . ومن بين الأسئلة الموجهة إلى فلاسفة السوفييت سؤال طرحه الفيلسوف الأمريكي براند بلانشارد يطلب فيه تفسيراً لظاهرة الزى الموحد بين فلاسفة السوفييت ، وهى ظاهرة ليست قائمة فى الفكر الفلسفى الأمريكى .

وأجاب فدوسيف[1] بسؤال :

لماذا تؤثرون تعدد وجهات النظر بالنسبة لمسألة بعينها ؟

إن المهم فى المناقشة الفلسفية هو اكتشاف الحقيقة ، والحقيقة فى معناها العقلى وبحكم تعريفها ، واحدة وليست متكثرة . وكما توجد رياضيات واحدة ، وفزياء واحدة ، كذلك توجد فلسفة واحدة .

ثم استطرد فدوسيف قائلا إن الوحدة الفكرية بين فلاسفة السوفييت مردودة إلى أن لديهم نظرة علمية إلى المشكلات الفلسفية فى حين أن الخلافات القائمة بين فلاسفة الغرب إنما تعكس اتجاهاً مثالياً وغير علمى . هذا مع ملاحظة أن الوحدة الفكرية هى ثمرة مناقشات حادة . مثال ذلك المناقشات الدائرة الآن حول مفهوم « الديالكتيك » . ففى إمكان فلاسفة السوفييت ، فى نهاية المطاف ، أن يصلوا الى اتفاق علمى لأن النتائج التى ينتهون إليها إنما تستند إلى الواقع الموضوعى[2] .

---

(١) نائب رئيس أكاديمية العلوم للاتحاد السوفيتى .

(٢) « The American - Soviet Philosophic Conference in Mexico » in Philosophy and Phenomenological Research, vol. xxv, no 1. 1964, P. 122 - 130 .

فى المنهج الديالكتيكى والصورى

من أساسيات الماركسية « الديالكتيك » وهو موضوع جدل اليوم عند فلاسفة السوفييت . وأثناء وجودى فى موسكو صدر كتاب لنارسكى بعنوان « مشكلة التناقض فى المنطق الديالكتيكى[1] » نوقش فى أحد اجتماعات قسم تاريخ الفلسفة الأجنبية ، وعلى وجه التحديد فى ١٧ يونيو ١٩٦٩ وحضر الاجتماع بعض أساتذة قسم المنطق ، واستمرت المناقشة ، وكانت حادة ، ما يقرب من ثلاث ساعات . ووقتها لم ألمح ظاهرة ، ما تسميها الدعاية الغربية ، الزى الموحد — فقد كان الخلاف واضحاً بين نارسكى وبجمولف .

---

(١) الكتاب يشتمل على ثلاثة فصول : الفصل الأول عن مشكلة رأس المال ، والفصل الثانى عن مشكلة الحركة الآلية ، والفصل الثالث عن الاحساسات .

وهذا الكتاب هو الجزء الأول ويليه الجزء الثانى ، ونارسكى على وشك الانتهاء منه . يتناول فيه المادة والوعى ، والعينى والحقيقة ، والقيمة .

وكنت أعرف هـذا الخلاف مقدماً خلال مناقشاتى مع كل منهما ، وأعرف كذلك خلافاً بينهما معاً وبين الينكف[1] . بيد أن مضمون هـذا الخلاف ينطوى على خصوبة وعمق وحدة .

ومشكلة التناقض تطرح ، فى ذات الوقت ، مشكلة الصلة بين المنطق الديالكتيكى والمنطق الصورى . الاتجاه السائد فى كلية الفلسفة بجامعة موسكو أن الصلة بينهما قائمة مع اختلاف فى صياغة هذه الصلة . أما فى معهد الفلسفة فالصلة مفقودة عند مدرسة الينكف ، وكذلك فى كلية الفلسفة بجامعة ليننجراد .

تفصيل ذلك :

يرى نارسكى أنه ينبغى ألا يهدف المنطق الديالكتيكى إلى مجاوزة المنطق الصورى . ذلك أن تطور المنطق الصورى ، إستناداً إلى المادية الديالكتيكية ، لا يكشف عن عدائه للديالكتيك على الإطلاق . ومن ثم فعلى المنطق الديالكتيكى أن يخلق الأساس المنهجى للمنطق الصورى . ولكن ليس معنى ذلك أن يكون المنطق الديالكتيكى فى خدمة المنطق الصورى وحسب . ومن هذه الوجهة فإن نارسكى يؤثر ليبنتز على هيجل بدعوى أن مواجهة ليبنتز لمعرفة الصلة بين المنطق الصورى والمنطق الديالكتيكى أكثر دقة من مواجهة هيجل . غير أن نارسكى ، فى ذات الوقت ، يقرر أن هيجل – وليس ليبنتز – هو الذى كان على وعى فى معالجة المنطق الديالكتيكى ، ومع ذلك فقد طرح

---

(١) رئيس قسم المنطق فى معهد الفلسفة التابع لأكاديمية العلوم . منشغل بقضية الإنسان وعلاقتها بالعلم والفن والأخلاق . من مؤلفاته :

« من العينى إلى المجرد » ، « عن الأصنام والمثل » .

ليبنتز أفكاراً ممتازة عن حساب اللامتناهى وكيفية الافادة منه فى الميتافيزيقا ، وهذا ما تفتقده الماركسية حتى الآن . وقد فطن كذلك إلى قيمة أفلاطون فى معالجة مبدأ التناقض فى حين أن هيجل قد خانته هذه الفطنة . وأسمس[1] ، أثناء مناقشة كتاب نارسكى ، قد أيد رأى نارسكى ، ثم استطرد قائلا إن هيجل لم يكن عنده فهم لمسألة التناقض كما هى عند أفلاطون ، إذ تصور أن رأى أفلاطون ليس إلا نوعاً من السفسطة .

ويضرب نارسكى مثالا لبيان الفارق بين ليبنتز وهيجل بصدد تعريف كل منهما للعدد « صفر »

فليبنتز يعرف الصفر بأنه تصور خيالى يستخدم كعملية رياضية . operated fiction وفى رأى نارسكى أن تعريف ليبنتز هذا قريب من الصواب . بيد أنه يأخذ على ليبنتز عدم توفيقه فى تعريف الصفر فى مجال الميتافيزيقا ، إذ ارتأى أن الصفر نوع من الموناد ، ولكنه كم غير محدد indefinite quantity .

أما هيجل فيرى أن الصفر ينطوى على تناقض ، إذ هو من جهة ليس لا شىء ، ومن جهة أخرى ليس شيئاً ما . ثم يحاول هيجل أن يرفع هذا التناقض فينتهى إلى نتيجة تقول إن الصفر لا شىء محدد determinate nothing وهنا يقرر نارسكى أن هيجل كان موفقاً فى فهم ديالكتيك مشكلة الصفر . ولكنه لم يكن موفقاً فى النتيجة التى انتهى إليها ، إذ هى لا تعنى شيئاً .

---

(١) أستاذ تاريخ الفلسفة اليونانية . ومن الشائع عنه أنه يؤثر أفلاطون على هيجل .

أما ماركس فقد حالفه التوفيق فى حل مشكلة الصفر على حد قول نارسكى ، إذ قد طرحها على أنها تقع بين قضيتين :

القضية الأولى : الصفر كمية حسابية .

والقضية الثانية : الصفر ليس كمية حسابية .

بيد أن ماركس يرفض أن يرفع التناقض على نمط هيجل ويقول بأن الصفر هو كذا وليس كذا فى نفس الوقت . ولو أنه قال هكذا لصفق له فى الحال ، كل من باتيشف[1] وبجمولف ، لأن هذين الفيلسوفين منحازان إلى النمط الهيجلى فى النظر إلى التناقض الصورى على أنه تناقض ديالكتيكى . وهذا خداع بصر لم ينسق إليه ماركس . فقد طرح حلا جديداً لمشكلة ديالكتيك الصفر حين ارتأى أن الصفر ليس كمية إنما هو نسق لإجراء عمليات ، أى هو يكشف عن نظام العمليات الرياضية . والنتيجة التى يخلص إليها نارسكى أن ليبنتز موفق فى تعريف الصفر فى مجال الرياضيات وحسب وماركس موفق فى تعريفه فى مجال الإبستمولوجيا أى فلسفة العلوم . أما هيجل فهو غير موفق على الإطلاق فى معالجته لمشكلة الصفر .

ثم يطرح نارسكى مثالا آخر يكشف فيه عن خطأ هيجل فى النظر إلى

---

(١) من أتباع مدرسة اليكف فى المنطق . له أبحاث فى الطابع الاجتماعى للمعرفة وفاعلية الإنسان . ومن مؤلفاته : «التناقض كمقولة فى المنطق الديالكتيكى» موسكو ١٩٦٣ و « ماهية الإنسان الفاعلة كمبدأ فلسفى » ، موسكو ١٩٦٨ .

التناقض الصورى على أنه تناقض ديالكتيكى : معضلة (السهم المتحرك)[1] .

فى هذه المعضلة يطرح هيجل قضيتين :

فى كل لحظة النقطة المادية ساكنة .

وفى كل لحظة النقطة المادية متحركة .

ثم يخلص من هاتين القضيتين إلى النتيجة الآتية :

فى كل لحظة النقطة المادية ساكنة ومتحركة فى نفس الوقت .

وخطأ هيجل هنا أن النتيجة وصف للمعضلة وليست حلا لها ، أى أن هيجل يأخذ الوصف على أنه حل وينتهى إلى أن الحركة هى السكون .

ـ وما هو الحل السليم ، فى رأيك ؟

ـ الحل السليم هو فى الكشف عن تصور جديد .

ـ ولماذا لم يكن فى إمكان هيجل أن يصل إلى هذا الكشف ؟

ـ لأنه يفهم التناقض الصورى على أنه تناقض ديالكتيكى ؟

ـ وما الذى يدفع هيجل إلى هذا الفهم السيء ؟

ـ مثاليته المطلقة ، إذ هو يوحد بين الفكر والوجود ، ومن ثم فإن المنطق

---

(١) نوقشت هذه المعضلة فى مجلة « علوم فلسفية » عام ١٩٦٣ ، ١٩٦٤ . وهى مجلة تصدر فى موسكو .

الديالكتيكى ، فى يد هيجل ، يتحول إلى أنطولوجيا[1] ، أى يتحول من أداة ومنهج إلى وجود واقعى . ومن هذه الزاوية ، ومنها وحدها ، يتحول المنطق الديالكتيكى إلى منطق صورى .

وتنشأ عن هذا التحول مشكلتان :

المشكلة الأولى أن المنطق الصورى ميتافيزيقى .

والمشكلة الثانية أن المنطق الديالكتيكى ، عند هيجل ، لم يعد منهجا وإنما أنطولوجيا .

وليس من سبيل إلى رفع هذا التناقض بين المشكلتين إلا بأن يقضى المنطق الديالكتيكى على المنطق الصورى . وهذا هو ما يمارسه بعض الماركسيين عندنا من أتباع هذا الاتجاه الهيجلى ، وفى مقدمتهم الينكف وبجمولف .

وفى رأى نارسكى أن هذا الاتجاه خطأ ، وليس فى الإمكان تصويبه إلا بالعودة إلى الماركسية الكلاسيكية ، إلى ماركسية ماركس وإنجلز ولينين التى تقرر أن المنطق الديالكتيكى ينبغى أن يستعين بالمنطق الصورى . ومن هذه الوجهة يفترق ماركس عن هيجل .

ثم يستطرد نارسكى قائلا إنه قد طرح هذه التفرقة فى مقال له بعنوان

---

(١) عبارة نارسكى مترجمة إلى الانجليزية .

Hegel ontologizes dialectical logic

« مشكلة التناقض فى المنطق الديالكتيكى[1] » . وفى هذا المقال يحلل نارسكى الفصل الرابع من الجزء الأول لكتاب « رأس المال » . وفى هذا الفصل يواجه ماركس إشكالا خاصاً بالعلاقات الاقتصادية لرأس المال يصيغه على النحو الآتى :

من المحال أن يكون مصدر رأس المال هو مجال التداول .

ومن المحال كذلك ألا يكون مصدر رأس المال هو التداول .

وهذه الصيغة ، فى رأى نارسكى ، ليست تعبيراً عن حقيقة واضحة ، ولكنها تعبير عن مشكلة ، والمشكلة هنا ، تفيد أن ثمة نقيضين . وحل المشكلة هو فى البحث عن الوحدة التى تجمع بين هذين النقيضين . وهنا يشير ماركس إلى الشرط الواجب توافره فى هذا الحل ، وهو استبعاد أى تخيرية eclectism إذ من شأن التخيرية أن تطرح الحقيقة على أنها قائمة بين النقيضين ، أى على أنها محصلة ميكانيكية لجزئين . وفائض القيمة على حد اكتشاف ماركس هو ، فى رأى نارسكى ، الحل الذى يتوفر فيه الشرط المطلوب ، إذ هو يتضمن التبادل . ولكن ينبغى أن يكون مفهوماً أن فائض القيمة ليس قائماً بين النقيضين ، بمعنى أنه ليس مكوناً من جزئين : جزء يظهر فى الإنتاج وآخر فى التبادل ، ولكن بمعنى أنه تعبير عن وحدة عضوية ، أى وحدة ديالكتيكية لهذين الجزئين . ومن هذه الزاوية ننتقل بالفعل إلى مرحلة جديدة تختلف إختلافاً كيفياً عن المرحلتين السابقتين عليها . وهذا ما أوضحه هيجل

---

(1) « On the problem of contradiction in dialectical logic » in « Soviet Studies in Philosophy » 1968, Vol. VI, no 4. P p-3-10.

فى نظريته عن المنطق الديالـكتيكى ، ولـكنه أخفق فى تطبيق هذا المنطق حين كشف لنا عن تصورات من نوع « هو ليس هو » وقال عنها إنها تركيبة جديدة . وهكذا يفهم هيجل التناقض الصورى على أنه تناقض ديالـكتيكى .

ـ ما الفارق إذن ، فى رأيك ، بين التنـاقض الصورى والتناقض الديالـكتيكى ؟ جواب نارسكى أن التناقض الصورى يدور على موضوع واحد تثبت له محمولا ثم ننفيه عنه فى نفس الوقت . أما التناقض الديالـكتيكى فهو ينطوى على أكثر من علاقة . مثال ذلك القول بوجود علاقات متناقضة بين البورجوازية والبروليتاريا يعنى أن ثمة علاقتين متباينتين ، ذلك أن علاقة البورجوازية بالبروليتاريا لا تماثل علاقة البروليتاريا بالبورجوازية من حيث أن المصالح متناقضة . ومعنى ذلك أن التناقض الديالـكتيكى قائم فى حالة الصراع بين اتجاهين متبادلى العلاقة لتطور موضوع بالذات حين يكون أحد جوانب الموضوع متولد عن جانب آخر ، وفى نفس الوقت ، يقف ضد هـذا الجانب . وهـذا التناقض الديالـكتيكى يجب أن نعكسه فى الفـكر بدقة وبدون إقحام متناقضات من النوع الصورى ، أو دون تجاوز قانون عدم التناقض الصورى ، ذلك أننا إذا أضفنا تناقضاً صورياً فهذا يعنى أننا أضفنا إلى الحقيقة خطأ .

ثم يستطرد نارسكى قائلا : لدينا فلاسفة ، مثل تشركيسف[1] واليفنكف

---

(١) أستاذ بقسم (المادية الجدلية) بمعهد الفلسفة . له بحث هام ألقاه فى مؤتمر نظرى انعقد فى مايو ١٩٦٧ بكلية الفلسفة بجامعة موسكو عن « المادية الجدلية والمنطق الجدلى » ثم نشره فى كتاب بعنوان «مشكلة التناقض فى المنطق الجدلى» =

وباتيشف لا يفهمون معنى التناقض الديالكتيكى ، إذ يقررون أنه فى نفس العلاقة . وحين نعكس فى الفكر هذا التناقض على النحو الذى يفهمونه فإننا نقف عندئذ ضد قوانين المنطق الصورى . ولهذا فإنه ليس من الغريب أن يستبعد هؤلاء الفلاسفة المنطق الصورى .

وهنا أبديت نوعاً من التحفظ إزاء رأى نارسكى . ذلك أنى كنت قد قرأت مقالا بقلم اليفكوف وروزنتال [1] عنوانه «لينين والقضايا الراهنة للمنطق الديالكتيكى» [2] وثمة فقرة فى هذا المقال تقرر «أنه من الخطأ الاعتقاد بأن قانون عدم التناقض فى المنطق الصورى هو القانون الوحيد الذى تستند إليه النظريات العلمية . فهذا القانون هام وخصب فى تطبيقه فى حدود معينة» وهذه

= موسكو ١٩٦٧ ص ١٥ — ٣٠ والبحث يرفض المنطق الصورى ويقرر أن قانون وحدة وصراع المتناقضات هو القانون العام للمعرفة الإنسانية . ولهذا كان أمجاز يركز فقط على صيغة « نعم ولا » وينكر صيغة « إما نعم وإما لا » المأثورة عن المنطق الصورى (ص ١٩) ثم ينقد تشركسف بعنف المنطق الصورى كما يفهمه نارسكى ، إذ « هو لا يساعد على النضال ضد السفسطة ، وإنما يعرقل هذا النضال » (ص ٢٧) .

(١) كان نائباً لرئيس تحرير مجلة « مسائل فلسفية » من ١٩٥٣ إلى ١٩٥٨ وفى عام ١٩٦٦ عين نائباً لرئيس قسم المادية الجدلية فى معهد الفلسفة. صدر له «حول رأس المال » ، موسكو ١٩٥٥ ثم صدر له أول كتاب عن الجدل بعد موت ستالين بعنوان « مبادىء المنطق الجدلى » ، موسكو ١٩٦٠ . وأشرف على عمل « القاموس الفلسفى » الصادر فى موسكو ١٩٦٧ .

(٢) مجلة « الشيوعى » ، موسكو أغسطس ١٩٦٩ عدد ١٢ ، ٢٤ ، ٣٥ .

الفقرة تعنى ـ لدى الينـكف وروزنتال ـ عدم تجاهل أهمية المنطق الصورى . ولـكن ثمة فقرة أخرى تشير إلى تجنب الا كتفاء بقانون عـدم التناقض من حيث أن تحليل أية نظرية استناداً على هذا القانون من شأنه أن يعزل النظرية عن التناقضات التى لهـا الفضل فى تـكوين النظرية ، ومن ثم يعزل النظرية عن تاريخها .

وحين انتهيت من إبداء هذه الملاحظة كان تعقيب نارسكى بأن الينـكف فى هذا المقال تخيرى ، ودليله على ذلك هـــذه العبارة التى حفظها نارسكى عن ظهر قلب . « إن ملاشاة التناقضات فى العـلم لا يعنى ملاشاة التناقضات فى النظرية » .

وقلت لنارسكى إننى أفهم هذه العبارة على أنها تفيد أن التناقضات تاريخياً باقية فى النظرية رغم تجاوزها ، وأعتقد أنك لا تعترض على هذا الفهم .

وكان جواب نارسكى حاسماً وبلا تردد : هذا فهمك ، يا سيدى ، وليس فهم الينـكف . إن الينـكف وروزنتال ، فى هـــذا المقال ، يتحدثان عن التناقضات ولـكنهما لا يدققان فى فهم معناها ، هل هى صورية أم ديالـكتيكية ؟ ثم إنهما يقولان العبارة الآتية :

« إن الاهتمام أكثر من اللازم بتحليل المنطق الصورى ضار » . وأنا أعتقد أن الضرر لاحق حين نـكتفى بالمنطق الصورى على أنه المنهج الوحيد . ولهذا فرأيى أن هذا المقال ضار .

إذن ما الصلة على وجه التحديد ، فى رأيك ، بين المنطق الديالـكتيكى والمنطق الصورى ؟

بيد أن نارسكى يطرح سؤالاً كمقدمة للجواب عن هذا السؤال :

ما المنطق ؟

هو الديالكتيك الماركسى الذى يحدد طريقة ممارسة المنطق الصورى من أجل تطوير المعرفة العلمية . ومعنى ذلك أن المنطق الديالكتيكى منهج عام والمنطق الصورى منهج خاص .

وثمة حوار دائر الآن فى الاتحاد السوفيتى عن العلاقة بين المنهج العام والمنهج الخاص . بيد أن هذا الحوار ، فى رأى نارسكى ، يكشف عن سوء فهم بعض فلاسفة السوفييت فى تحديد طبيعة هذه العلاقة . فحين يتحدث هذا البعض عن المنهج العام فهو يقصد الفلسفة الديالكتيكية ، وحين يتحدث عن المنهج الخاص فهو يقصد المناهج غير الفلسفية المطبقة فى العلوم المتباينة . وهذا تبسيط للعلاقة وتشويه لها ، إذ من شأن هذا الرأى إنتفاء العلاقه بين الفلسفة والعلم .

أما نارسكى فيرى أن أى مبدأ من مبادىء المادية الديالكتيكية صالح لتأسيس أى منهج خاص فى إطار الديالكتيك ، ومن ثم فالعلم الواحد يمكن أن يكون له أكثر من منهج خاص . فمثلا مقولة الاحتمال هى الأساس للمناهج الاحصائية الاحتمالية الخاصة بالفزياء النووية . ومبدأ العلية هو الأساس لمنهج الحتمية . وحيث أن المبادىء ذات علاقة متبادلة فيما بينها فكذلك المناهج الخاصة ، وبالتالى فهى ليست متناقضة . فمثلا المنهج الاحصائى لا يناقض منهج الحتمية .

والمنطق الصورى هو من بين المناهج الخاصة ، إذ هو بناء خاص يستند إلى مبادىء ثلاثة : الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع .

والمناهج الخاصة ، فى جملتها ، مترابطة وأساس ترابطها هو المنطق الديالكتيكى ، أو بمعنى آخر هى تعمل تحت رعاية هذا المنطق .

وقد استوقفنى هــذا المعنى الآخر وطلبت استفساراً من نارسكى على هيئة سؤال :

ماذا تعنى هذه الرعاية ؟

هل هى مجرد « شكل » أم لها « مضمون » ؟

وفى رأيى أن الجواب عن هــذا السؤال يتوقف عليه مصير المنطق الديالكتيكى . وهنا دارت فى رأسى عبارة مأثورة أن منطق المذهب أقوى من مقاصد صاحب المذهب . ومعنى ذلك أن مذهب نارسكى قد يطيح فى نهاية المطاف بالمنطق الديالكتيكى من غير قصد .

وكان تعليق نارسكى أن هذه الأسئلة واردة فى كتاب له بعنوان « مشكلة التناقض فى المنطق الديالكتيكى » وأن الجواب عنها يستند إلى المنهج الماركسى أى المنهج الديالكتيكى ، ونارسكى يكشف عن هذا المنهج من خلال تحليله لكتاب رأس المال .

وفى رأيه أن ثمة مراحل ثلاثا فى منهج ماركس :

المرحلة الأولى تدور على تحليل التناقضات التى ينطوى عليهــا الموضوع بالاستعانة بالمنهج المادى الديالكتيكى من أجل الكشف عن مستقبل الموضوع فى تطوره . وتدور كذلك على دراسة العلاقات المتبادلة بين الموضوعات ، وتطور هذه العلاقات ، وتحول الكم إلى كيف .

والمرحلة الثانية هي مرحلة الكشف عن مناهج خاصة .

والمرحلة الثالثة تدور على مدى تطبيق هذه المناهج الخاصة في مجال غير المجال الاقتصادي السياسي ، أي في مجال البيولوجيا والرياضيات والمنطق الصوري .

وفلاسفة السوفييت ، في رأى نارسكى ، لا يفرقون بين المرحلة الثانية والثالثة ، بل إن تفسيراتهم للمرحلة الثانية بدائية . فمثلا هم يقولون إن منهج « رأس المال » يمكن تطبيقه في أي مجال . بيد أن هذا القول صحيح وغير صحيح ولكن بمعان مختلفة .

تفصيل ذلك :

المرحلة الأولى تتميز بالانتقال من العيني إلى المجرد ، والمجرد هنا أولى بمعنى أنه غير علمى . ذلك أن ماركس ، في هذه المرحلة ، يبحث عن المجردات التي تصلح كنقطة بداية للمعرفة الديالكتيكية للموضوع الاقتصادي والسياسي .

والمرحلة الثانية تبدأ من المجرد ـ والمجردات هنا تمايز تمايزاً كيفياً عن مجردات المرحلة الأولى ـ وتنتهى عند العيني ، بمعنى تكوين مفهوم متكامل عن الموضوع . ومع ذلك فمجردات المرحلة الثانية لا تتعارض مع قوانين المنطق الصوري .

ويضرب نارسكى مثالا لذلك بمفهوم العمل . والعمل قد يكون مجرداً وقد يكون عينياً ، والتناقض بينهما ديالكتيكى .

تفصيل ذلك :

في المرحلة الأولى العمل من حيث هو مجرد يفقد تناقضه الباطني ، أي يفقد

وحدة العينى والمجرد . وتجريده من هـذه الدرجة لا يخرجه من مجال النظام الرأسمالى وحسب ، بل أيضاً من مجال التحليل الاقتصادى بالاطلاق .

ومجردات المرحلة الأولى هى مجردات الاقتصاديين الـكلاسيكيين من الإنجليز . وهنا يلاحظ نارسكى أن ثمة تشابهـا بينها وبين مجردات لوك ، ووجه الشبه أنها بلامضمون ، ومن ثم فإنها لا تـكشف عن إمكان تطور الموضوع . أما العمل من حيث هو مجرد فى المرحلة الثانية ـ وهو مفهوم ماركسى ـ فإنه لا يخرجنا من الموضوع .

ومع ذلك فإن نارسكى يقرر أنه لا يمـكن الاستغناء عن المرحلة الأولى ، مرحلة مجردات لوك . وماركس نفسه يستعين بها ، ولـكنه يتجاوزها ، بحـكم أنها ميتافيزيقية ، إلى مجردات من نتاج المنطق الديالـكتيكى ، وهذه هى المرحلة الثانية . مثال ذلك العمل من حيث هو مجرد عند ماركس شبيه بالإنسان من حيث هو مجرد عند لوك . كل منهما تـكون بفضل المنطق الصورى ، ولهـذا فليس بينهما فارق كيفى . ولـكن الفارق يتحقق حين نستعين بالمنطق الديالـكتيكى .

وكيف يكون ذلك كذلك ؟

يجيب نارسكى بأن الإنسان المجرد عند لوك يكشف لنـا عن الفارق بين الإنسان وأى كائن حى آخر . ولـكن هـذا الفارق ليس يكفى ، إذ لا بد من البحث عن خاصية الإنسان التى تمـكنه من التطور ، وهـذه الخاصية هى إنتاج أدوات العمل .

وهنا يتذكر نارسكى فكرة طريفة فى مخطوطات ماركس ، عام ١٨٥٧ — ١٨٥٩ .

يقول ماركس إن الفهم الصحيح للعمل على الإطلاق هو أنه الوحدة القائمة بين العمل المجرد الذى يخلق قيمة للسلعة وبين العمل العينى الذى يخلق القيمة الإستعمالية .

وهكذا تقوم علاقة دائمة بين المجرد والعينى ، ولكنها تتحدد على الوجه الآتى :

فى المرحلة الأولى صياغتها الرمزية (ع ← م ← ع) حيث (ع) رمز على العينى و (م) رمز على المجرد .

أما المرحلة الثانية فصياغتها الرمزية (م$_1$ ← ع$_1$ ← م$_2$) حيث تشير (ع$_1$ ← م$_2$) إلى تحليلات ماركس فى المرحلة الثانية .

أما المرحلة الثالثة فتدور على مدى تطبيق منهج « رأس المال » خارج مجال الإقتصاد السياسى .

ويرى نارسكى أن هذا التطبيق ممكن وغير ممكن ، ولكن بمعان متباينة . هو ممكن فى أى علم حين نقصد المبادىء الديالكتيكية العامة لهذا العلم . ذلك أن الكشف عن التناقضات كدافع لحركة الموضوع وتطوره هو فى ذات الوقت كشف عن تاريخ هذا الموضوع ، وانعكاس هذا التاريخ فى المعرفة .

بيد أن هذا الإمكان يستلزم توفر شرطين :

نوعية المجردات ودرجة نضج العلم .

وفى حدود هـذين الشرطين يمـكن القول بعدم إمكان تطبيق منهج « رأس المال » فى علوم معينة ، مثل الهندسة والمنطق الرياضى والمنطق الصورى من جهة ، والفزياء النووية والبيولوجيا من جهة أخرى .

الهندسة والمنطق الرياضى والمنطق الصورى بحـكم أن مجردات هذه العلوم ليست انعكاساً لموضوعات مادية قائمة بذاتها . فمثلا موضوعات الهندسة مجردات لموضوعات مكانية غير متزمنة ، أى غير موجودة واقعياً . ومن الملاحظ أن المـكان على الإطلاق موضوعياً غير موجود ، وإنمـا الموجود هو وحده الزمان والمـكان والمـادة . ومعنى ذلك أن المـكان ، فى الهندسة ، مفصول عن الموضوع ، ومن ثم فإن للموضوع يفقد خاصية كونه متطوراً .

وكذلك موضوعات المنطق الرياضى هى مجردات « مصنوعة » بمعنى أنها تتجاوز حـدود الموجودات الموضوعية ، وبالتالى فإنهـا معزولة عن الروح الحركية الـكامنة فى هذه الموجودات .

والنتيجة المحتومة إمتناع الاستنباط بطريقة ديالـكتيكية .

أما فى الفزياء النووية فعدم الإمكان مردود إلى صعوبة العثور على وحدة جزئية أساسية تؤخذ على أنها « جوهر أول » . فالوحدات الجزئية تصل إلى مائتين فى هذا العلم .

أما عن البيولوجيا فصعوبة تطبيق منهج « رأس المال » مردود إلى صعوبة التحدث عن التطور الخاص للخلية ، ذلك أن ظواهر الحياة قد تتوقف على عوامل خارجية غير بيولوجية إذا قارناها بالظواهر الرأسمالية التى لا تعتمد على عوامل غير إقتصادية . ففى البيولوجيا ليس ثمة حدود فاصلة ، بمعنى إمتناع معرفة نقطة البداية ونقطة النهاية للظاهرة البيولوجية . ودليلنا على ذلك الفيروس فالجدل ، ما زال دائراً حول ما إذا كان كائناً حياً أو غير حى .

وهكذا يطرح نارسكى مسألة العلاقة بين المنطق الصورى والمنطق الديالكتيكى مستنداً إلى العلاقة بين المجرد والعينى . وهنا يقرر فضل الينكف إذ هو أول من نبه فلاسفة السوفييت إلى مسألة المجرد والعينى فى كتاب له بعنوان :

« من العينى إلى المجرد » ولكنه ينتهى إلى نتيجة مرفوضة من قبل نارسكى وهى أن الانتقال من العينى إلى المجرد يتجاوز كل قوانين المنطق الصورى ، ومن هنا فإن الينكف يكتفى بالمنطق الديالكتيكى . وهذا الإكتفاء ، فى رأى نارسكى ، هو بداية اللاعقلانية والرومانسية عند الينكف .

بيد أن الينكف يؤكد عكس ما يقوله عنه نارسكى . ومع ذلك فإن بجمولف ينحاز إلى وجهة نظر نارسكى فى فهم الينكف فيقرر استبعاد الينكف للمنطق الصورى .

ويحاول بجمولف الاسهام فى تصحيح النظرة إلى المنطق الصورى . ففى رأيه أن قانون عدم التناقض ليس قانوناً مطلقاً بمعنى أن التناقض المنطقى

لا يقوم بين نسق وآخر ، ولكن يقوم داخل النسق الواحد . واكتشاف التناقض الباطني في نسق ما هو الذي يسمح لنا بتأسيس نسق آخر كوسيلة لإزالة هذا التناقض . فمثلا حين نعثر على تناقض في نظرية المجاميع Set-theory عند كانتور فهل نرفض النظرية طبقاً لقانون عدم التناقض ؟ جواب بجمولف بالسلب ، أي الإبقاء على النظرية مع التفكير في ابتداع نسق جديد يخلو منه هذا التناقض .

والأمر الواقع على الضد من ذلك . فبجمولف[1] يلاحظ أن الرأي الشائع في حل التناقض هو في إزالته وذلك بتحوير معاني الألفاظ Semantic eprocedur بيد أن التناقض ليس دائماً مجرد خطأ في الاستدلال يتطلب التصويب ، وإنما هو أحياناً تناقض باطني لا سبيل إلى حله إلا ببناء « تصور جديد » لا يستبعد التناقض موضوع البحث وإنما يتجاوزه .

ويضرب بجمولف مثالا لذلك « بمعضلة السهم الطائر » لزينون الايلي . فالرأي الشائع عند الفلاسفة والمناطقة أن التناقض الكامن في هذه المعضلة والذي أدى بزينون إلى رفض الحركة على الإطلاق هو أنه نتيجة تحليل معنى الحركة أو الجسم المتحرك . في حين يرى بجمولف أن المعنى الحقيقي لحجة زينون في هذه المعضلة يمكن أن يكون واضحاً إذا فهمنا أن معنى « الحركة » مطروح هنا على أنه نتيجة لعملية تأليفية من أجل حل التناقض الوارد في المعضلة .

---

(١) On solution of contradictions as mode of building of concepts, P. 341-343, in Auten des xiv Internationalen Kongresses für Philosophie, Bd. II, wien, g September 1968.

ويزيد بجمولف الأمر إيضاحاً فيطرح رأى إنجلز فى التناقض الكامن فى الحركة الميكانيكية :

الجسم أ وجود فى مكان ب

والجسم أ ليس موجوداً فى مكان ب

وثمة احتمالات أربعة لقيم الصدق الخاصة بهاتين القضيتين المعطوفتين :

١ — (ص) و (ك) .   ٢ — (ك) و (ص) .

٣ — (ص) و (ص) .   ٤ — (ك) و (ك) .

ويرى بجمولف أنه فى الإمكان حذف الاحتمال الثانى والرابع . حذف الاحتمال الثانى مردود إلى أن القضية التى تثبت وضعاً محدداً للجسم كاذبة وإلى أن القضية السالبة لا تخبرنا بشىء محدد . وحذف الاحتمال الرابع بسبب كذب القضيتين المعطوفتين . ومن ثم فليس لدينا سوى احتمالين آخرين جديرين بالبحث ، الاحتمال الأول والثالث .

فى الاحتمال الأول نحذف القضية الكاذبة ونستبقى القضية « الجسم أ موجود فى مكان ب » فتكون دالة الصدق للقضية المعطوفة هى القضية « الجسم أ ساكن » مثبتة لقانون عدم التناقض فى المنطق الصورى .

أما الاحتمال الثالث فهو أصعب الاحتمالات الأربعة من حيث أن القضيتين المعطوفتين صادقتان ، وبالتالى ينعدم استخدام المنطق الصورى فيلزم البحث عن « تصور جديد » يعبر عن التناقض القائم ويحتوى على خصائص جديدة

متمايزة . هذا التصور الجديد هو « الحركة » وخاصيتها ديناميكية فتنفى وجود الجسم فى مكان معين ، وتكون دالة الصدق للقضية المعطوفة هى القضية « الجسم أ متحرك » .

وثمة اعتراضان يوجهان إلى هذا« الحل الجوهرى » الذى يكشفه بجمولف بديلا للحل الصورى المستبعد .

الاعتراض الأول ينص على أن لفظة « موجود » قد استخدمت بمعنيين . المعنى الأول ، فى القضية الموجبة ، يشير إلى الوضع المكانى للجسم . والمعنى الثانى ، فى القضية السالبة ، يدل على الخصائص الديناميكية للجسم ، أى أن « الجسم أ مار بالمكان ب » والغاية من إثارة هـذا الاعتراض هى محاولة لإزالة التناقض .

أما الافتراض الثانى فيثيره التوماويون استناداً إلى مفاهيم أرسطية فيقولون إن القضية الموجبة تعبر عن الوضع الفعلى للجسم فى حين أن القضية السالبة تعبر عن الوضع الممكن . والغاية من إثارة هذا الاعتراض هى أيضاً إزالة التناقض .

ويرفض بجمولف هـذين الاعتراضين بدعوى أنهما يعتمدان على الفرض القائل بأن عملية العطف ليس لها من تأثير على القضيتين المعطوفتين . وحاصل الأمر غير ذلك . وهنا يستعين بجمولف بنظرية هيجل فى معنى كلمة « وجود » وهـذا المعنى ليس مستمداً من التحليل اللغوى للكلمة ولكن من سياق التفكير ، فماذا تعنى هذه القضية ؟

« إذا كان الجسم أ موجوداً فى المكان ب وليس موجوداً فيه فالجسم أ متحرك » .

فإذا كان ذلك كذلك ، فمعناه أن حصول الجسم على خاصية الوضع المكانى لا يحرمه من خصائصه الديناميكية ، وعكس ذلك صحيح كذلك ، ومن ثم فكلمة « وجود » لها معنيان وهما يتحددان بفضل إقرار حقيقة « الحركة » . ومن هذه الوجهة نقول إن القضية الموجبة تعبر صراحة عن الوضع المكانى والقضية السالبة تعبر ضمناً عن الخصائص الديناميكية . وهذا يعنى وحدة المعنى بين الإيجاب والسلب ، ومن ثم التعبير عن مبدأ وحدة الأضداد .

ثم يستطرد بجمولف قائلا إن الاستدلال المترتب على الصياغة أو أ ← ح لا يتعارض مع قانون عدم التناقض فى المنطق الصورى . فهذه الصياغة كاذبة فى حالة الاستنباط الصورى ، ولكنها ليست كاذبة حين يتعلق الأمر بعملية حية مثل الحركة .

وخلاصة القول ، فى رأى بجمولف ، أن التناقض الكامن فى مفهوم «الحركة» مردود إلى عجز الإدراك الحسى عن «اقتناص اللحظة» to catch an instant . التى تنطوى على تثبيت لحظة زمنية يجرى فيها تغير ملحوظ ، ومعنى ذلك أن العقل عاجز عن أن يعكس التناقضات التى تحدث فى العالم الخارجى .

ومعنى ذلك أن بجمولف يقرر مشروعية كل من المنطق الصورى والمنطق الديالكتيكى ، ولكن بشرط إقرار تعدد مستويات المعرفة والوجود . فليس ثمة تناقض منطقى مطلق ، إذ هو نسبى بسبب تعدد الأنسقة Systems ، أى أن التناقض المنطقى يمكن أن يوجد فى النسق الواحد . ولكن ليس فى الإمكان وجوده بين الأنسقة . وحين يوجد فى النسق الواحد فالعلاج هو إيجاد نسق جديد .

وهنـا يضرب بجمولف مثالا بهندسة إقليدس حيث تنطوى المصـادرة الخامسة المسماة بمصادرة التوازى على تناقض . ذلك أن هذه المصادرة تسلم بأنه إذا قطع خط مستقيم خطين مستقيمين بحيث كانت الزاويتان الداخليتان فى أحد الجانبين أقل من زاويتين قائمتين ، فإن الخطين إذا امتدا إلى ما لا نهاية ، يتلاقيان فى هذا الجانب الذى تـكون فيه الزاويتان الداخليتان أقل من قائمتين . والتناقض الـكامن فى هـذه المصادرة مردود إلى أن نقيضها لا يتنافى مع بقية المصادرات، أى أننا نستطيع أن نستبدل بالمصادرة الخامسة نقيضها وتظل مجموعة المصادرات الأخرى على حالها من الاتساق .

ومع ذلك فقد حاول كثير من علماء الرياضة إثبات هـذه المصادرة لرفع التناقض ، ولـكن بلا جدوى . ولهذا كان لا بد من إيجاد نسق جديد ، وقد وجد بالفعل وهو المسمى بالهندسة اللا إقليدية . فقد تمـكن لوبتشفسكى من بناء هندسة تسلم بالمصادرات الأربع ، ومعها نقيض المصادرة الخامسة ، وانتهت إلى نظريات متناقضة مع نظريات إقليدس . من ذلك أن « مجموع زوايا المثلث تـكون أقل من ١٨٠° درجة » وأنه « من نقطة ما خارج خط يمـكن رسم أكثر من خط واحد تـكون كلهـا متوازية مع الخط الأصلى ، مع أنها تـكون كلها فى مستوى أفقى واحد » . وهكذا تمايزت الهندسة اللا إقليدية تمايزاً كيفياً عن الهندسة الإقليدية . وهـذا التمايز الـكيفى يسميه بجمولف التناقض الديالـكتيكى .

إذن التناقض الصورى أو المنطقى هو الذى يسمح بتوليد التناقض الديالـكتيكى . ومن هنا فالوحدة بين المنطق الصورى والمنطق الديالـكتيكى قائمة، والرياضيات شاهدة على هذه الوحدة . كل ما هنالك من فارق بينهما أن المنطق

الصورى يعلمنا قواعد التفكير دون نظر إلى مضمون التصورات ، والمنطق الديالكتيكى ينشغل بمضون هذه التصورات وبتغيير هذا المضمون. ومن شأن هذا التغيير أن يسهم فى إبداع نسق جديد ومن هذه الزاوية، ومنها وحدها ، يقف تطبيق مبدأ عدم التناقض عند حد معين ، هو الحد الصورى. وهذا الحد مردود ، فى رأى بجمولف، إلى تعدد مستويات الواقع ، وهذا التعدد من شأنه أن يولد تناقضات فى الفكر ، والعلم المعاصر يبرر هذا الحد ، والمثال على ذلك حساب الاحتمالات حيث إمكان صدق النقيضين . ولكن ليس معنى التبرير أن يكون العلم هو المدخل إلى الديالكتيك ذلك أن العلم لا يستطيع أن يفهم معنى الديالكتيك ،ولكن الفلسفة هى التى تستطيع ذلك . وهذه هى مأساة العلماء فى القرن التاسع عشر حين عجزوا عن فهم معنى الديالكتيك . والسبب فى هذا العجز مردود إلى أنهم كانوا يدينون بالميتافيزيقا .

ثم استطرد بجمولف قائلا :

ولكن ليس معنى ذلك الفصل بين العلم والفلسفة ، وإنما معناه أنه بالنسبة إلى الديالكتيك تأتى الفلسفة فى الترتيب قبل العلم . ذلك أن الفصل يفضى إلى إمكان إنكار الديالكتيك . وقد حدث ذلك بالفعل لسارتر حين استبعد الديالكتيك عن الموضوع وهو الطبيعة .

— وما تعليلك لهذا الفصل بين العلم والفلسفة لدى سارتر ؟

— تعليلى أن سارتر يخشى تدعيم التيار الوضعى إذا اهتممنا بالعلم على نمط اهتمام كونت وسبنسر ، إذ أن كلا منهما قد اتخذ من مكتشفات العلوم الطبيعية مبادىء للفلسفة . ولكن مع التطور العلمى لم تعد فلسفة كونت أو فلسفة

سبنسر صالحة . ونحن هنا فى الاتحاد السوفييتى قد وقعنا فى خطأ مماثل حين رفضنا مجاوزة فسيولوجيا بافلوف . وقد نقع فى خطأ آخر إذا تصورنا أن الفلسفة هى المنطق كما يتصور ذلك الينكف ، بل إن الينكف قد وقع فى خطأ جسيم حين تصور أن المنطق هو الديالكتيك ليس إلا ، مستبعداً بذلك المنطق الصورى .

— ولماذا يستبعد الينكف المنطق الصورى ؟

— لسببين :

السبب الأول : لأنه لا يتصور المنطق الصورى إلا على أنه المنطق الأرسطى ، وليس على أنه المنطق الحديث . والمنطق الصورى ، فى رأيه ، يخشى التناقض ، وهذه عبارة مأثورة له فى كتابه « عن الأصنام والمثل » . ومع ذلك فحتى المنطق الأرسطى ، فى رأيى ، لا يخلو من تناول قضية التناقض حين يعالج أرسطو نفسه مسألة « الاتفاق » Chance ، بمعنى أن ثمة ظواهر تقع استثناء . فالإتفاق عنده علة غير معينة محجوبة عن الإنسان معارضة للعقل لأن العقل يعقل الأمور التى تقع دائما أو فى الأكثر لا الأمور الاستثنائية ، لذلك لا يحكم العقل بين نقيضين ممكنين[1] .

والسبب الثانى أنه يقصر الديالكتيك على الإنسان . وفى كتابه « عن الأصنام والمثل » يسخر من أسطورة الحاسب الالكترونى .

ثم يعقب بجمولف على ذلك قائلا :

---

(١) ما بعد الطبيعة ، ٤٩ ب .

ومع ذلك فثورة الينكف على التكنولوجيا دعوة صالحة فى هـذا القرن حيث يشيع تيار[1] يدعو إلى أن التكنولوجيا وحدها من غير الايديولوجيا هى الطريق الوحيد إلى وحدة البشر .

ولكن بجمولف يرى أن اتجاه الينكف لا يلقى قبولا فى الأوساط الفلسفية ، ذلك أن ثمة تيارا فلسفياً يدعو إلى إعادة النظر فى المنطق الصورى كان قد بدأ بعد الحرب العالمية الثانية وأشتد بعد صدور كتاب افسانكيف عام ١٩٥٩ بعنوان « فلسفة هيجل » ينقد فيه رأى هيجل فى المنطق الصورى ثم تطور التيار الفلسفى ما بين إنكار المنطق الديالكتيكى وإقرار مشروعية كل من المنطق الصورى والمنطق الديالكتيكى .

أما إنكار المنطق الديالكتيكى فيتزعمه أساتذة المنطق الرياضى ، وفى مقدمتهم ماركف ، وهو عالم كبير فى كلية الرياضيات وله دراسات فى اللوغاريتمات كنظرية رياضية فى حين أنهـا ، فى رأى ، بجمولف مسألة منطقية كذلك . ولهذا لم يكن من الغريب أن يتقدم ماركف باقتراح لإلغاء قسم المنطق فى كلية الفلسفة والاكتفاء بتدريس المنطق الرياضى كفرع من فروع الرياضيات . وكذلك روزافين الذى يؤيد اقتراح ماركف ، وله كتاب بعنوان « طبيعة

---

(١) هذا التيـار يشيع فى الولايات المتحدة الأمريكية ويطلق عليه لفظ de-ideologisation

أنظر A. Bogomolv : «Against imperialist ideology» in American Soviet Society, U. S. A, 1969, P. P. 582-585

A. M. Rumjantsev. « Karl Marx & some problems of madern ideology » in Marx & contemporary & Scientific thought, Belgium 1969. Pp. 4-19.

المعرفة الرياضية » موسكو ١٩٦٨ يطرح فيـه مشـكلات تقليدية من غير أية إشارة إلى المنطق الديالـكتيكى .

ولفت نظرى « المفارقة فى هذا الاتجاه إلى إنـكار المنطق الديالـكتيكى والاكتفاء بالمنطق الرياضى فى دولة تعتبر المروج الأول للمنطق الديالـكتيكى على الاطلاق . ولقانون التناقض على التخصيص ، وطلبت من بجمولف تفسيراً لهذه المفارقة . وكان جوابه أن هـذه المفارقة مردودة إلى إهتمام الدولة بالتطور الاقتصادى والتـكنولوجى وما يترتب على هذا التطور من مشـكلات ليس فى الإمكان مواجهتها إلا بالمنطق الصورى والمنطق الرياضى ، أما مشـكلات الديالـكتيك فليست وثيقة الصلة بهذا التطور ، ومن ثم فهى ليست مشكلات عاجلة . ومع ذلك فالاهتمام بالديالـكتيك أمر لازم ومطلوب لأنه توجد مشـكلات ديالـكتيكية فى الرياضيات ذاتها ، وهى عماد السيبر نطيقة أساس العقول الالـكترونية . ولـكن بشرط ألا يكون هذا الاهتمام مماثلا لما كان عليه منذ عشرين عاماً . بل ينبغى أن يكون كذلك فى ضوء القضايا المعاصرة .

أما مشروعية كل من المنطق الصورى والمنطق الديالـكتيكى فقد بحثتها مع أساتذة المنطق بجامعة موسكو ولينينجراد .

يرى ستيارتشفـكو بقسم الفلسفة بجامعة موسكو أنه ليس ثمة فارق بين المنطق الصورى والديالـكتيكى من حيث الموضوع . فـكل منهما يحلل مضمون التفـكير ، إنما الفارق هو من حيث النظرة الى طبيعة هذا المضمون . وهذا الفارق مماثل للفـارق بين علم التشريح وعلم وظائف الأعضـاء . فـكل منهما موضوعه الجسم الإنسانى . بيد أن نظرة كل منهما الى هذا الجسم متباينة . فعلم

وظائف الأعضاء تعنيه العلاقة بين أجزاء الجسم ، فى حين أن علم التشريح لا تعنيه هذه العلاقة ، وانما الذى يعنيه هو الأجزاء ذاتها . ومن هذه الزاوية يمكن القول بأنه ليس ثمة تعارض بين المنطقين ، الصورى والديالكتيكى . فمضمون التفكير هو جملة تصورات ، والأحكام والنظريات . والمنطق الصورى يفحصها كما هى ، أما المنطق الديالكتيكى فيفحصها من حيث كيفية تكوينها وتطورها مع ملاحظة أن التصورات فى كل من المنطقين ليست على النمط الهجيلى اذ هى مأخوذة من الواقع . ولهذا فإن امتحان التناقض مرتبط بالواقع . كشف التناقض الصورى ورفعه يتم بالواقع عن طريق غير مباشر ، أى عن طريق قوانين الفكر ، وهذه القوانين مأخوذة من الواقع . والتناقض الديالكتيكى هو كذلك مرتبط بالواقع ، ولكنه ليس قابلا للرفع ، اذ هو متحقق ومشروع .

بيد أن التناقض الديالكتيكى ، فى رأى ستار تشنكو ، على ضربين: «تناقض ديالكتيكى ذاتى» يتحقق فى الفكر حين ندرك الجزئيات المحسوسة من خلال تصورات عامة مثل قولنا « سقراط انسان » فهنا ثمة تناقض ديالكتيكى بين سقراط من حيث هو موضوع جزئى وإنسان من حيث هو تصور عام .

«وتناقض ديالكتيكى موضوعى» يتحقق فى الواقع ، وهو مشاهد فى النسق الواحد ، إذ أن أى نسق إنما ينطوى على عناصر متناقضة ، بمعنى أن أى عنصر ليس فى الإمكان فهمه من غير الإهابة بعنصر آخر . مثال ذلك التناقض بين الاشتراكية والرأسمالية ، فهما ليسا متخارجين . وإنما هما متداخلان بمعنى أن الاشتراكية تتحقق من خلال تحلل الرأسمالية ، على الرغم من أنهما متناقضان .

وهنا قلت لستار تشنكو إن القول بأن التناقض ، فى شقيه ، مرتبط بالواقع يلزم منه تساؤل عن طبيعة هذا الواقع .

وكان جواب ستارتشنكو أن الواقع جملة مستويات ، وثمة تناقض بين هذه المستويات .

— ولكن ما طبيعة هذا التناقض ؟

— لست أدرى .

وبالرغم من هذه اللاأدرية التى راودت ستارتشنكو إلا أنها تثير قضية هامة وهى قضية الصلة بين المنطق والأنطولوجيا . وقد أثارها منطقى آخر هو جورسكى رئيس قسم نظرية المعرفة بمعهد الفلسفة . إذ هو يرى أن الوضعية المنطقية قد أخطأت حين عزلت المنطق عن الأنطولوجيا . وبالرغم من أن جورسكى يتفق مع ستارتشنكو فى صعوبة تحديد هذه الصلة إلا أنه يمكن القول بأن الواقع غير محدد indefinite بمعنى أنه ليس ثمة فواصل بين الوقائع على حد قول إنجلز . وتصور الفواصل هو فى الحقيقة من صنع اللغة ، ومع ذلك فحتى هذه الفواصل المتصورة ليست تعسفية لأن الحركة فى الواقع يلازمها السكون ، أى أن ثمة حركة أثناء عملية الفصل . ونحن حين نفصل بين الوقائع فإننا نعيد تركيبها من جديد . وتاريخ العلم عبارة عن هذه العملية المزدوجة ، فصل وإعادة تركيب . وهذه العملية ديالكتيكية ولكن أساسها صورى . وهذا يدفعنا إلى القول بأن التناقض الصورى هو أساس التناقض الديالكتيكى .

— كيف يكون ذلك كذلك ؟

— توضيح الأمر بالرياضيات .

فمن المعروف أن الرياضيات ترفض إقرار التناقض ، سواء بين النظريات أو النظرية الواحدة . ومع ذلك فقد يحدث هذا التناقض ويسمى فى هذه الحالة

تناقضاً صورياً ، ورفع هذا التناقض يولد تناقضاً ديالكتيكياً . أى أن التناقض الصورى يلعب دوراً ديالكتيكياً حين نحاول رفعه .

مثال ذلك : هندسة إقليدس تنطوى على تناقض يخص المصادرة الخامسة . ورفع هذا التناقض هو السبب فى إبداع الهندسة المسماة بالهندسة اللا إقليدية . ولهذا فإن الهندسة الإقليدية ، فى رأى جورسكى ، تعتبر الحد الأدنى Limit case للهندسة اللا إقليدية . ومن ثم يمكن رد الهندسة اللا إقليدية إلى الهندسة الإقليدية حين نجرى بعض العمليات الهندسية . ويترتب على ذلك عدم وجود تناقض بين الهندستين . ويزيد جورسكى الأمر إيضاحاً فيستطرد قائلا : إن اللا إقليدية غير واقعية فى حين أن الإقليدية واقعية . ومعنى ذلك أن التناقض الوحيد المشروع هو التناقض الصورى ممثلا فى هذه الصيغة أ . ولكن هنا يلفت جورسكى النظر إلى أن ثمة تناقضاً صورياً زائفاً فى بعض الأحيان مثل قول بعض الماركسيين أن ثمة تناقضاً بين دوران رأس المال وعدم دوران رأس المال . فهذا ليس تناقضاً لأن المعانى متباينة ، ومثل قول بعض الرياضيين أن ثمة تناقضاً صورياً بين الصيغ الثلاث الآتية :

أ تكون أكبر من ب .

أ تكون مساوية لـ ب .

أ تكون غير مساوية لـ ب .

ذلك أن فعل الكينونة ، ها هنا ، له أكثر من معنى . ولهذا كان رسل محقا فى استبعاد التناقض عن هذه الصيغ .

والذى يلفت النظر فى آراء جورسكى أنه يقر التناقض الصورى ، ويرى

أنه وسيلة إلى توليد التناقض الديالكتيكى . وقدطرحت هذه الآراء على أساتذة المنطق بكلية الفلسفة بجامعة لينتجراد ودارت المناقشة معهم على الصلة بين المنطق الديالكتيكى والمنطق الصورى . وقد تم لقائى معهم فى جو من الألفة أحسست معه كأنى أعرفهم منذ زمن بعيد . وقد أسهم رئيس قسم المنطق إيفان تشوباخين فى المناقشة بقسط وافر ، وقد أهدانى فى نهاية الحوار ملخصاً لرسالته التى سيحوز بها درجة « دكتور فى العلم » وهى الدرجة العلمية التى تخول لصاحبها أن يرقى إلى وظيفة « أستاذ » . وعنوان الرسالة «مشكلات منهجية فى نظرية التصور» وفى مواجهته كان يجلس كبير علماء المنطق وأول من ألف كتاباً فى الاتحاد السوفييتى عن المنطق الرياضى ، بابوف الكسندر إيفانوفيتش . وإلى جواره كان يجلس الجيل الثانى من علماء المنطق ، ومن بين هذا الجيل بلاتنيكف وقد أهدانى كتاباً له بعنوان « تكوين الصور » وما تشيانف صاحب كتاب « مسائل منهجية فى المنطق الصورى » والاتجاه السائد لديهما هو الاقتصار على المنطق الديالكتيكى دون المنطق الصورى ، بمعنى إقرار مشروعية التناقض الديالكتيكى ورفض التناقض الصورى بدعوى أنه زائف ، وأنه ينطوى على مغالطة ، ومبدأ عدم التناقض كفيل بالكشف عن هذا الزيف وهذه المغالطة، فليس ثمة فى العقل غير التناقض الديالكتيكى ، ويقصدون بذلك التناقض بين صورة الفكر ومضمونه ، وبين الفكر والواقع ، وبين الواقع وذاته ، والتناقض الديالكتيكى هو فى الحقيقة مردود إلى الواقع ، ثم هو ينعكس فى العقل دون أن يفقد خاصيته . ومعنى ذلك أن العقل الإنسانى ديالكتيكى ، وقوانينه ديالكتيكية . والمقصود بالمضمون هو الأساس أو الوجه الرئيسى للموضوع الذى يحدد خاصيته الكيفية ، ويعبر عن نفسه فى الأجزاء كلها المكونة للموضوع . أما الشكل فيعنى الأسلوب الذى يكون عليه وجود المضمون أو بنية المضمون التى تجعل وجوده ممكناً .

وبين المضمون والشكل وحدة ديالكتيكية بمعنى أن كلا منهما لازم للآخر في وجوده ، ولكن المضمون هو العنصر المحدد لهذه الوحدة . ومع ذلك فالشكل ليس سلبياً ، وإنما هو إيجابي بمعنى أنه يمكن أن يكون معوقاً لتطور المضمون أو مساعداً له . والمضمون هو العنصر الأكثر استقراراً ، أما الشكل ، فهو على الضد من ذلك ، ثابت . ولهذا فإنه في بداية التطور يكون الشكل متسقاً مع المضمون ومساعداً له على التطور ، ولكن مع تغير المضمون ينشأ تناقض بينه وبين الشكل ، ومن ثم يصبح الشكل معوقاً لتطور المضمون . ويلزم من ذلك صراع بين الأضداد لا يختفي إلا مع تغير الشكل . والمثال التقليدي على هذا الصراع هو العلاقة الديالكتيكية بين علاقات الإنتاج . فعلاقات الإنتاج تتغير في مرحلة معينة حين تصبح أشكال التطور لقوى الإنتاج معوقة لهذه القوى .

قلت لهم :

ولكن سارتر في كتابه « نقد العقل الديالكتيكي » يقرر أن الماركسية المعاصرة تنكر على العقل ديالكتيكيته ، ثم يتساءل في دهشة كيف يمكن لعقل غير ديالكتيكي أن يدرك واقعاً ديالكتيكياً .

— سارتر مخطيء في فهمه للماركسية على الاطلاق وللماركسية المعاصرة على التخصيص . فلينين يعتبر التناقض في مقدمة المقولات العقلية ويعرفه بأنه وحدة وصراع الأضداد . ونحن كماركسيين نرى أن الأضداد التي تنطوي عليها هذه الوحدة تسلب كل منها الآخر ، وفي نفس الوقت تلازمه . وفي إطار هذه الوحدة ليس في إمكان أي ضد أن يوجد بدون الآخر . وهذا السلب وهذه المعية سمتان أساسيتان للتناقض الديالكتيكي ، ومن ثم فنحن نقر مشروعية التناقض

الديالكتيكى فى العقل . ولا نقر مشروعية التناقض الصورى ، لأنه ينشأ فى العقل ولا يوجد فى الواقع .

— ولكن القول بأن العقل ديالكتيكى يلزم منه تساؤل عن أسباب نشأة التناقض الصورى .

— نشأة التناقض الصورى مردودة إلى سببين :

سبب خاص بمحدودية العقل ، فهو يريد أن تكون معرفته مطلقة ، ولكنها لن تكون إلا نسبية .

وسبب آخر خاص بقدرة العقل على الخلق والإبداع ، الأمر الذى يؤدى إلى سوء فهم لأن العقل عندئذ لن يكون سلبياً بل إيجابياً ، أى أنه « يضيف » إلى ما هو « معطى له » .

— ولكن هذا التعليل لنشأة التناقض الصورى إنما يتم بفضل التناقض الديالكتيكى ، فما الفارق اذن بينهما ؟ .

— الفارق هو أن كشف التناقض الصورى إنما يتم « بفضل » التناقض الديالكتيكى، وليس «من خلاله» . وكشف التناقض الصورى يعنى رفعه وإزالته .

— معنى ذلك ألا يبقى فى العقل غير التناقض الديالكتيكى .

— هذا المعنى صحيح مع تحفظ واحد هو أن أشكال الأحكام والاستدلالات لا تنطوى على تناقض ديالكتيكى ومع ذلك فهى مشروعة .

عند هذا الحد ينتهى الحوار حول الصلة بين المنطق الصورى والمنطق الديالكتيكى ، وهو حوار مثمر وخصب لأنه يفجر قضايا عديدة لا بد من مواجهتها ، وتأتى فى المقدمة قضية المعرفة الإنسانية ، أو قضية الفكر والواقع .

نظرية المعرفة الذاتي والموضوعي

المنطق الديالكتيكي ، من واقع الحوار مع فلاسفة السوفييت ، لا يقف عنـد صحة التفكير ، وإنما يتجاوزه إلى صدق التفكير ، أى أنه يطرح قضية العلاقة بين العقل والوجود ، الأمر الذى يفضى إلى طرح قضية المعرفة الإنسانية .

ومن ثم لابد من إثارة سؤالين :

هل يقدر العقل على تعقل الوجود ؟ .

وما هو مقياس هذه القدرة ؟ .

يقول لينين إن المعرفة ، فى جوهرها ، « إنعكاس » للواقع . والممارسة العملية praxis هى مقياس لصدق هذا الإنعكاس .

والمشكلة بعد ذلك تدور على معنى لفظة « إنعكاس » . وهذا المعنى ، عند فلاسفة السوفييت ، في طريقه إلى أن يتحدد . فقد قال لي كوزنتسوف[1] إن لفظة إنعكاس ينبغي ألا تفهم حرفياً ، و إنما ينبغي أن تؤخذ على أنها لفظة تنطوي على تشبيه أو استعارة ، ومن ثم يمكن الكشف عما فيها من إيجابية .

وفي إحدى مناقشاتي مع الينكف سألته عن معنى الانعكاس ودور الذات في المعرفة فكان جوابه أن المعرفة عملية عزل الموضوعات ثم انتقاء أحد هذه الموضوعات لإدراكه . ومن هذه الزاوية يقال أن الموضوع ينعكس في الذات ، كما يقال أن المعرفة تبدأ بالإنعكاس وتنتهي عند الإنعكاس . ولكن بين نقطة البداية ونقطة النهاية ثمة عمليات بيولوجية ونفسية واجتماعية . بيد أن الينكف يركز على العمليات الاجتماعية بدعوى أن العمليات البيولوجية واحدة عند كل من الإنسان والحيوان ، وأن الحيوان يقف عند حد معين من التعلم لا يتجاوزه حتى مع توفير البيئة الاجتماعية ، في حين أن الإنسان الطفل على الضد من ذلك ، يتجاوز الحد الذي يقف عنده الحيوان إلى ما غير حد .

ورأى الينكف ، في نظري ، إن دل على شيء إنما يدل على أن الإنسان في إمكانه مجاوزة الواقع . وهذه المجاوزة هي الفارق المميز بين الإنسان والحيوان . الأمر الذي يدفعنا إلى التفكير في عامل ثالث يضاف إلى العاملين البيولوجي والاجتماعي .

وحين طرحت هذه الفكرة ، أثناء المناقشة ، لم يستجب لها الينكف بدعوى أن افتراض عامل ثالث ليس له مبرر . فأشرت إلى مقال له

---

(١) أستاذ مساعد بكلية الفلسفة بجامعة موسكو بقسم تاريخ الفلسفة الأجنبية .

بعنوان « ديالكتيك المجرد والعينى فى المعرفة » يقرر فيه أن الفكرة تعلو على الواقعة . ثم أردفت قائلا إن المسألة بعد ذلك هى فى الكشف عن العوامل التى تفسر هذا العلو ، وعن مدى موضوعية هذه العوامل وذاتيتها .

واعترض اليفكف مرة ثانية على تأويلى لرأيه قائلا :

لم أكن أقصد إلى ما قصدت أنت إلية حين كتبت هذه العبارة وإنما ما قصدته هو أن الأفكار تتكون تاريخيا .

— وماذا تنطوى عليه التاريخية سوى الموضوع والذات وما بينهما من ديالكتيك .

— نعم هو كذلك .

ـ ودور الذات . . هل يقف عند حد السلب ؟ .

ـ ليس بالضرورة .

ـ إذن هو دور إيجابى .

ـ وماذا تعنى الإيجابية ؟ .

ـ أن الذات تنطوى على « شىء ما » يسهم فى تكوين للموضوع .

ـ ولكن العقل صفحة بيضاء .

ـ إذن فأنت تجريبى على نمط جون لوك .

ـ ليس بالضرورة لأن العقل فى تفاعله مع الواقع لا يصبح صفحة بيضاء .

ـ إذن ما العقل ؟ .

ـ تعريفه ليس أمراً ميسوراً ، ومع ذلك يمكن القول بأنه ليس محصوراً في الدماغ ، وليس له منطقة فسيولوجية يقيم فيها .

ـ العقل إذن متجاوز لما هو مادى .

ـ شيء من هذا القبيل .

ـ بيد أن هذه المجاوزة تمتنع معها الموضوعية المحضة .

ـ صدقت فيما قلت ، وهو قول يلزم منه أن الذاتية مندمجة فى الموضوعية ومن ثم فالنظريات العلمية متطورة ، بل هى آنية .

وهنا ذكرت عبارة وردت فى المقال الآنف الذكر أن النظرية العلمية ليست إلا مجرد لحظة moment سرعان ما تختفى فى عملية التفاعل بين الطبيعة والإنسان . ثم استطردت قائلا إن معنى ذلك أن المعرفة « تأويل » . inter-pretation وإن الإنعكاس ينبغى أن يفهم فى ضوء التأويل مع ملاحظة أن التأويل يعنى عدم المطابقة .

ومرة ثالثة لم يستجب اليـنكف لهذا التأويل ، واقترح حسما لهذا الخلاف مقابلة ميشركوف العالم المسئول عن متابعة تعليم الأطفال الذين فقدوا حاسة البصر والسمع والنطق منذ الولادة . وبالفعل تمت عدة لقاءات بينى وبين هذا العالم شاهد أحدها اليـنكف .

وميشركوف يشرف بنفسه على « معهد الصم والعمى[1] أنشىء

---

(١) مدير المعهد اسمه ابرياشف ألفين تخرج فى كلية الفلسفة بجامعة موسكو عام ١٩٥٠ وحاصل على درجة الكانديدات عام ١٩٥٣ وموضوع رسالته «تصدع =

فى زاجورسك إحدى ضواحى موسكو ، ويتبع أكاديمية العلوم التربوية .
ويضم المعهد خمسين فتى وفتاة كلهم أتوا إلى المعهد وهم فاقدو حاستى السمع والبصر ، وحاسة النطق فى أغلب الأحيان . وينقسم هـذا العدد إلى مجموعات كل مجموعة مكونة من ثلاثة . والدراسة يومية وتستغرق خمس عشرة ساعة . والدرس الواحـــد يستغرق خمس ساعات . ولمح ميشركوف الدهشة تغمر وجهى ، فقال :

لا تندهش فالحياة هنا من غير دراسة مؤلمة ، فالملاحظ أن الحالة النفسية لهؤلاء الفتية تسوء حين ينفردون بأنفسهم . ولهذا فإن مشـكلة هؤلاء الفتية ليس فى أنهم لا يبصرون ولا يسمعون ولـكن فى إحساسهم بالوحدة . وهذا الإحساس إنما يتولد بعـد دخولهم فى علاقات مع الآخرين أما قبل الدخول فى هذه العلاقة فليس لديهم نفسية إنسانية .

— إذن كيف تنشأ هذه النفسية الإنسانية .

— ثمة خطأ شائع يدور على القول بأن ما يميز الإنسان أنه حيوان لغوى . وتجربتنا فى المعهد تدحض هذا القول . فاللغة ليست هى نقطة البدء فى تأنيس الطفل ، وإنما نقطة البدء أن يتعلم الطفل كيف « يسلك » إنسانياً لا كيف « يفـكر » إنسانياً . ومن ثم يمكن القول بأن « الفعل » هو الذى يفضى إلى

= فسيولوجيا الأعصاب العليا فى حالة إصابة الجبهة الأمامية للدماغ » تحت إشراف العالم النفسى لوريا . ثم هو يعد رسالة للحصول على درجة دكتور فى العلم وموضوعها « تطور النفس عنـد الصم والبكم » . صدر له كتاب بالاشتراك مع البروفسور تسيكلانسكى عام ١٩٦٢ بعنوان « التعليم الأولى للصم والبكم » هذا عدا سبع مقالات .

« التفكير » أو بعبارة أخرى يمكن القول بأن «الممارسة العملية» هي الطريق إلى بداية التفكير على نهج إنسانى .

الطفل المولود إذن لم يتأنس بعد ، وكل ما لديه حاجات بيولوجية . ويبدأ فى التعلم حين يستجيب المربى لإشباع هذه الحاجات مستنداً فى ذلك إلى استخدام أدوات هى إنسانية ، أى أدوات هى من صنع الإنسان ، أى أدوات وضعت فيها خبرة إنسانية منذ آلاف السنين . ولهذا فاستخدام الطفل لهذه الأدوات يعنى أنه يعيد فهم الحكمة الإنسانية المتموضعة فى هذه الأدوات . والإحساس بالطابع الإنسانى للأدوات فى مقدور الطفل وحده دون الشمبانزى ، وهو يمثل أرقى مرحلة حيوانية سابقة على الإنسان . وهذا الفارق مردود إلى أكثر من سبب . فالإنسان هو الكائن الوحيد الذى يولد وليس لديه أشكال محددة قبلياً للسلوك . وعلى الضد من ذلك الشمبانزى فلديه أشكال موروثة للسلوك يمتنع معها اكتساب الجديد . وثمة أغنية شعبية لها دلالة علمية توا كب وجة نظرنا :

« الببغاوات لا تغنى إلا وهى فى القفص .

ولكن حين ترحل إلى الغابات فإنها تنسى ما كانت تغنيه » .

وحتى مع افتراض إمكان الشمبانزى اكتسابه بعض العادات الإنسانية إلا أن الإنسان فى إمكانه أن يتعلم آلاف العادات فى بساطة ويسر . وعلى الضد من ذلك الشمبانزى .

— وما الزمن الذى يستغرقه الطفل لكى يكتسب العادات الإنسانية .

— يستغرق مدة من الزمن تتراوح بين أربع وخمس سنوات بعدها يتحقق تأنيسهم .

ـ وما وظيفة المربى ، فى هذه المدة ، على وجه التحديد .

ـ وظيفته تعليم الطفل كيف يأكل ويلبس ويغتسل . وهى مسألة ليست هينة ، ذلك أن الافراط فى المساعدة من شأنه أن يعيق الطفل عن الاعتماد على نفسه ، كما أن التفريط فى المساعدة يسبب له إرتباكا يعيقه عن اكتساب العادات . واسهام الاثنين معا ، المربى والطفل ، هو السبيل لرفع التناقض القائم بين الافراط والتفريط .

ويضرب ميشركوف مثالا لذلك بتعليم الطفل كيفية ارتداء البنطلون ، فهذه العملية تتم على مرحلتين :

المرحلة الأولى تعتمد على المربى كلية حين يقوم بالباس الطفل بنطلونه والمرحلة الثانية يبدأ فيها المربى بممارسة الخطوات الأولية ، ثم يترك الطفل يكمل ما تبقى من خطوات . وفى هـذه المرحلة تبزغ ما يسمى « بالعملية الإرادية » وفيها يتناقص دور المربى ويزداد دور الطفل .

ويخلص ميشركوف من ظاهرة « تقسيم العمل » بين الطفل والمربى إلى نتيجتين هامتين : أولاهما أن الطفل يبدأ فى اكتساب ذاتيته ، وثانيتهما عملية تكوين الرموز .

والرمز ديناميكى بمعنى أن الرمز فى البداية له علاقة بالموضوعات الحسية ، ولـكنه يتحول إلى رمز مجرد ثم إلى كلمة ، ومن ثم يتمكن الطفل من تعلم ألف باء اللغة ، وذلك عن طريق أصابع اليد . وثمة ديالـكتيك بين الرموز والكلمات الأصبعية . إن الـكلمات تهدف إلى استبعاد الرموز دون أن تنعزل عنهـا ، وهى عملية شبيهة « بحصان طروادة » لأن النسق الجديد ، وهو نسق الـكلمات ، يندمج فى النسق القديم ، وهو نسق الرموز ويتمثله .

والمرحلة الأولى من تعلم اللغة مرحلة عملية بمعنى خلوها من الشرح النظرى لقواعد اللغة . ولكن ثمة شرطاً هاماً فى هذه المرحلة وهو أن تكون اللغة معبرة عن احتياجات الطفل الخاصة . وتجاهل هذا الشرط يفضى إلى نتيجة سيئة ، هى تربية طفل ثرثارا يحكى عن أشياء لا يعرفها .

وخلاصة القول أن القائد لعملية التعلم هو الطفل . ولهذا فالمربى الردىء هو الذى يحاول أن يفرض ما يريده على الطفل . أما المربى الجيد فهو الذى يفهم ماذا يريد الطفل ، ثم يستجيب لهذه الإرادة . ومن ثم فالمبدأ التربوى الذى يدعو إليه ميشركوف هو القائل بأن المربى ينبغى أن يجيب عن السؤال الموجه من الطفل ، وليس عن السؤال الذى لم يوجه إليه بعد .

— ولكن هذا المبدأ . يلزم منه نتيجة هامة ، هى أن عقل الطفل ليس صفحة بيضاء .

— فى تقديرى أن لفظة « صفحة بيضاء » هى من قبيل الرمز ، وليس من قبيل الحقيقة .

— وماذا عن قولك ليس ثمة أشكال « قبلية » للسلوك الإنسانى .

— الواقع أن أسئلتك الحادة من شأنها أن تولد لدى أفكارا جديدة .

(هكذا كان تعليق ميشركوف بابتسامة تنم عن تواضع وتعاطف) .

ومع ذلك يمكن القول بأن أشكال التفكير تبزغ من جراء تعامل الطفل ، فى المرحلة الأولى ، مع الأدوات والموضوعات الخارجية . هذا هو الذى يدفعنا إلى القول بأن التفكير فى هذه المرحلة يخلو من اللغة . ومن هذه الزاوية فإنى أعترض على الرأى القائل بأن اللغة هى الخاصية النوعية التى

تميز الإنسان عن الحيوان . ومن ثم فاللغة ليست نقطة البدء فى تأنيس الطفل . وإنما نقطة البدء أن يتعلم الطفل كيف « يسلك » إنسانياً لا كيف « يفكر » إنسانياً . ولهذا يمكن القول بأن « الممارسة العملية » هى الطريق إلى بداية التفكير على نهج إنسانى .

وتكوين السلوك الإنسانى يستند إلى شروط ثلاثة :

— تمثل الطفل للتكنيك الذى أبدعته البشرية .

— استخدامه واستثماره لهذا الذى أبدعته البشرية .

— إدارته له والتحكم فيه .

وبفضل التحكم تبزغ القدرات الإنسانية لدى الطفل ، ثم تنمو وتتطور . وفى مقدمة هذه القدرات قدرتان، الاتجاه orientation والبحث investigation وهاتان القدرتان ، فى البداية ، مرتبطتان بإشباع الحاجات البيولوجية . ولكن مع تطور الطفل يستقلان ويتحولان من مجرد « وسائل » إلى « غايات » ، ومن ثم تصبح المعرفة « حاجة ضرورية » تضاف إلى الحاجات الأخرى ، بمعنى أن وظيفة هاتين القدرتين لا تقف عند حد خلق الصور الحسية لإشباع الحاجات البيولوجية ، وإنما تتجاوزه إلى فهم العالم الخارجى . ومن هنا تنشأ الصلة بين الطفل والعالم الخارجى رغم فقدانه للحواس الأساسية .

وقد كان اهتمامى ـ أثناء حوارى مع الفتية فى هذا المعهد ـ أن أتبين مدى الصلة بينهم وبين العالم الخارجى .

سألت ساشا الكسندر سوفوروف (١٦ سنة) عن إنطباعاته عن العالم الخارجى قال : أحب رؤية العالم كله .

فقلت له : بأى بلد تبدأ ؟

قال : ببلادى أولا . فأنا أفخر بها ، إذ هى أكبر دولة صناعية وتقدمية ، وتكرس جهدها لتحرير الشعوب المستعمرة . وأنا لا أعرف مكاناً آخر يتنفس فيه الإنسان بحرية مثل بلدى .

ثم استطرد قائلا : أريد أن أذهب إلى أفريقيا ، وبخاصة بعد أن قرأت كتاباً بعنوان « أفريقيا : الخيال والواقع » .

وحين علمت منه أنه يقرض الشعر أبديت رغبة فى قراءة ما أنتجه فاستجاب بلا تردد . وبعد مدة وجيزة سلمنى قصيدة كتبها على الآلة الكاتبة ترجمتها إلى العربية على النحو التالى :

فظائع الرين

على ضفاف الرين مصنع للمواد الكيميائية

ما أفظع ما ينتجه

مادة تحيل الأحياء إلى أموات

وتسلب العقل من الإنسان

وحتى لا يضيع المال على تخزين المواد التالفة

قرروا قذفها فى نهر الرين

وهكذا تلوثت مياه هذا النهر

وبعد أن كان يبتهج ، منذ فترة وجيزة ، بجماله

تحول إلى مقبرة من ماء عفن

يموت فيها الأحياء

هكذا تكون حماية الطبيعة فى ألمانيا الغربية .

ولم يكن سوفوروف هو الوحيد الذى يقرض الشعر . فثمة فتاة تدعى نتاشا كورنييفا (١٨ سنة) تبصر قليلا وتتكلم بصعوبة للغاية ، ولكنها تحاول أن تقول الشعر بنغم موسيقى . أعطتنى قصيدة كتبتها هى الأخرى على الآلة الكاتبة ترجمتها العربية على النحو التالى :

الصــــاروخ

إنطلق أيها الصاروخ إلى الأبعاد التى بلا حدود

واحمل إلينا الخبر .

نقب فى هذا الكون

ثم أجب : هل هناك حياة ؟

إن كان جوابك بالإيجاب فعد إلينا بسرعة

وخذنا ضيوفك على سطحك

وانطلق بنا بجرأة فى أعلى عليين

وكم يكون رائعاً هناك

إذا هبط علينا فجأة

من أعالى السماوات

صديق غريب . . مجهول رائع .

وإذا كان الشعر يستلزم الخيلة فالفلسفة تستلزم القدرة على التجريد . وفى هذه المسألة أخبرنى ميشر كوف أن الينكف يأتى إلى المعهد ، فى الفنية بعد الفنية ، لإلقاء محاضرات فى الفلسفة من خلال أجهزة تكنولوجية . وكذلك الأكاديمى كدرف[1] قد وافق على إلقاء بعض المحاضرات الفلسفية . وسألت نفراً من الفتية عن انطباعاتهم الفلسفية .

سألت برنير يورا وهو يعمل فى النحت منذ خمس سنوات :

— ما الفلسفة ؟

— هى علم التفكير .

— كيف تتصور العالم ؟

— أتصوره من خلال علاقتى به . فأنا أفكر فى كل ما أتقبله من العالم ثم سألنى يورا بدوره :

— هل لديكم فى بلادكم فتية على غرارنا ؟ وهل تقومون بتعليمهم ؟

— نعم .

---

(١) بنيفاتى ميخايلوفتش كدرف مدير معهد تاريخ العلوم الطبيعية والتكنولوجيا له دراسات فى الثرموديناميكا والفزياء الإحصائية ، وفى المادية الديالكتيكية والقضايا الفلسفية للعلوم الطبيعية ، وفى المنطق الديالكتيكى وتطبيقه فى ميدان العلوم الكيميائية وتعليقات على مخطوطات مندليف ، وأبحاث فى تاريخ الفلسفة والعلوم الطبيعية . له كتاب فى المنطق رفض ستالين طبعه .

وكانت نتاشا تجلس بجوار يورا . وحين انشغلت مع ميشركوف فى حديث عابر راحت نتاشا تتحدث إلى يورا وتداعبه بأناملها . وقال ميشركوف :

هذه حالة حب .

وحين استمعت إلى هذا التعليق اغتبطت .

ثم اتجهت إلى سربوجا سيروتنك (٢٠ سنة) وهو مولع بالمسائل التكنيكية منذ الطفولة وهو الذى يقدم التقارير عن الآلات الجديدة التى ترد الى المعهد .

وسألته عن انطباعاته الفلسفية من خلال استماعه إلى محاضرات الينكف فأجاب قائلا :

الفلسفة علم التفكير ، وهى أكثر العلوم تجريداً . والفلسفة ، قديماً ، كانت تشتمل على جميع العلوم . ولكن حديثاً ، بدأت العلوم تنفصل عنها ، وتستقل ، وانحصرت الفلسفة فى مسألة واحدة هى مسألة الحقيقة .

وفى نهاية المطاف توجهت بأسئلة الى « سخرافودفا » وهى امرأة تقترب من الستين وحائزة درجة الكانديدات وموضوع رسالتها « كيف أرى العالم ؟ » وهى تعد الآن رسالة للحصول على درجة « دكتور فى العلم » .

— ما الأفكار الرئيسية فى رسالتك الأولى ؟

— الرسالة تتكون من صور أدبية عن احساسى بالعالم وتصورى له .

— وما مصدر هذه الصور الأدبية ، أنت أم الآخرون ؟

— المصدر هو أنا . ولـكنى الآن ، وأنا بصدد الرسالة الثانية أستعين بصور من الآخرين الذين هم على شاكلتى .

— وفى رأيك هل ثمة فارق بين تصورك وتصور الآخرين الذين هم على شاكلتك ؟

— ثمة فارق يدورعلى مدى الإهتمام بالعالم الخارجى . وفى تقديرى أنه فى مجال « الصم والبـكم والعمى » يوجد المتطور والمتخلف . المتطور هو الذى لديه اهتمامات تتجـاوز ذاته إلى العالم الخارجى . والمتخلف هو المنغلق على ذاته وبالأخص على حاجاته الفسيولوجية . وهـكذا تتعدد المواهب والإتجاهات فى « عالم العاهات الحسية » .

والسؤال الآن : لماذا هذا التعدد ؟

وجواب ميشركوف أن التعدد مردود إلى عوامل فسيولوجية واجتماعية . وهنا تذكر أيام كان يعيش فى القرية أثنـاء طفولته . أن شخصاً ما كان لونه أحمر ، وكان هذا اللون يلفت نظر أهل القرية . وكانت علاقاته الاجتماعية متأثرة إلى حد ما بهذا اللون ، ومن ثم كان هذا التأثير ينعكس على شخصيته .

— وأى العاملين ، فى رأيك ، له الغلبة ؟

— فى تقديرى أنه العامل الاجتماعى ، وأنا هنا أتفق مع اليـنـكف .

— وما الصلة بين الذاتية أو التفرد وبين العامل الاجتماعى وبخاصة فى النظام الاشتراكى ؟

— أعتقد أن الفرد فى المجتمع الاشتراكى « المتطور » يتمتع بإمكانيات هائلة تسهم فى ابراز « تفرده » . ولهـذا فإنه ليس بالصحيح القول

باضمحلال هذا التفرد فى مثل هذا المجتمع . وأنا أضرب مثالا لذلك من مجال عملى . أنظر إلى هـذه التكنولوجيا فى معهدنا . إنهـا لم تعرقل النشاط الخلاق لدى الفتية والفتيات ، بل على الضد من ذلك إنها عامل مساعد على تحرير الفرد من العمل الآلى . وبفضل هذه التكنولوجيا استطعنا أن نقترب من «فردية» . الإنسان وفى هذه المسألة أختلف مع اليتكف[1] ، ولـكنى لا أدخل معه فى صدام مباشر . وأنت عندما التقيت بفلاسفتنا فى موسكو هل أحسست أنهم على نمط واحد ؟

وكان جوابى بالسلب .

ثم استطرد ميشركوف قائلا :

فى سبتمبر القادم[2] سأنشر مقالا بعنوان « نقد نظريات إيقاظ النفس البشرية » الفكرة المحورية فيه أن ليس ثمة نفس فى الإنسان يجب إيقاظها . ذلك أن النفس ليس لها وجود مسبق ، وإنما هى توجد وتتكون بفضل استخدامها للأشياء استخداماً إنسانياً . وهذا هو الفارق بين الإنسان والحيوان من حيث أن الحيوان ليس فى مقدوره أن يستخدم الأشياء استخداماً إنسانياً .

— ولـكن من الذى علم الإنسان البدائى استخدام الأشياء استخداماً إنسانياً ؟ يبدو أن ثمة « دوراً منطقياً » فى هـذه النظرية لا سبيل إلى تفاديه

---

(١) « كيف تتكون النفس البشرية مع غياب البصر والسمع والنطق » فى مجلة « مسائل فلسفية » ، موسكو ١٩٦٨ عدد ٩ .

(٢) كان هذا الحوار يدور بينى وبين ميشركوف فى أواخر مايو ١٩٦٩ .

إلا باقرار أن ثمة فارقاً كيفياً بين الإنسان والحيوان ، وأن هذا الفارق الكيفى قائم فى « أسلوب مواجهة الحياة » وهو أسلوب يعتمد على التجريد أكثر من اعتماده على التجريب . والتجريد قائم فى القدرة على تكوين العلاقات . ومن ثم ليس فى الإمكان إدراك الظواهر من حيث هى ، ولكن من حيث هى فى علاقة مع . وهذا هو معنى عبارة لينين « إن الظواهر ليس لها وجود فى حالة « النقاء » بل ليس فى إمكانها كذلك فى الطبيعة ولا فى المجتمع . وهذا بالضبط ما يعلمنا إياه ديالكتيك ماركس الذى يقرر أن فكرة النقاء ذاتها تنطوى على خاصية أحادية ضيقة من شأنها أن تمنع المعرفة الانسانية من إدراك الموضوع فى تعقيداته »[1] . ومن ثم « فالمعرفة ليست ثابتة ولا تتشكل دفعة واحدة » ولهذا يرى لينين أن المطلوب هو فحص « كيف تبزغ المعرفة من اللامعرفة ، وكيف يمكن لمعرفة ناقصة أن تتحول إلى معرفة أدق كمالا وأكثر دقة » . وهذه العملية ، فى رأى لينين ، تبدأ بالملاحظة الحية وتنتهى عند الممارسة العملية . والتفكير المجرد وسط بين نقطة البداية ونقطة النهاية .

ومعنى ذلك أن ثمة علاقة بين العينى والمجرد . وهنا قال لى نارسكى إن أول من لفت نظر الفلاسفة السوفييت إلى هذه العلاقة هو الينكف فى كتابه من « العينى إلى المجرد » ثم استطرد قائلا إن آراء الينكف فى هذا الكتاب تنطوى على إيجابيات وسلبيات . الايجابيات تدور على قدرة الينكف على طرح أفكار ماركس ، أما السلبيات فهى سوء فهمه للمنطق الصورى حين يقرر أن الانتقال من العينى إلى المجرد يتجاوز جميع قوانين المنطق الصورى .

---

(1) Lenine : Le Faillite dela IIe inter natianale, Oeuvres, t.21, Moscou, Paris, 1960, 241.

وفى رأى نارسكى أن المنطق الصورى الحديث يستند إلى الأنطولوجيا . والأنطولوجيا هنا تعنى المادية الديالكتيكية ؛ وبالذات نظرية الانعكاس . ولهذا فالمنطق الصورى الحديث يعكس الموضوعات الخارجية ، فيمنع الانحراف عن الحقيقة ، كما أنه يعكس السكون فى حالة المعرفة ، والسكون هنا هو السكون الابستمولوجى ، وليس السكون الأنطولوجى الذى يقرر نفى الحركة . ونارسكى يتفق مع لينين فى قوله بأنه ليس فى الامكان تصور الحركة من غير أن نثبتها ، وبدون هذا التثبيت المعرفة ممتنعة ، بل إن الديالكتيك ذاته يصبح مجهولا .

وكان تعليقى أن رأياً مثل هـــذا قريب الشبه من نظرية بوانكريه فى « المواضعات » Conventions .

ورد نارسكى كان حاسماً فى رفض هـذا التعليق أو بالأحرى هـذا التأويل . وأوضح رأيه بمعضلة السهم المتحرك . المعضلة تدور على ضرورة تثبيت السهم المتحرك فى لحظة معينة . بيد أن هذه اللحظة « مجردة » لأنها تخلو من السرعة ومن الحركة . وهذا تجريد ، ولكنه تجريد مشروط بعدم الالتفات إلى حقيقة الحركة ذاتها ، ويصنع سكون لشىء متحرك مع عدم نفينا لحركته فى الواقع .

ويخلص نارسكى من ذلك إلىأن التجريد ليس دقيقاً فقط ، بل إنه مشوه للواقع . ومن ثم يطرح سؤالا على النحو التالى :

إذن ما هو طريق العلم ؟

ويجيب بأنه الاتجاه نحو تجريدات أكثر تعقيداً وأكثر دقة ، وبذلك يقل التشويه ، ولكنه لن يختفى . والنتيجة المحتومة من لزوم التجريد إمتناع العلاقة المباشرة مع موضوع المعرفة . وهذه نتيجة مؤسفة ، على حد تعبيره ، ولكن ليس في الامكان تجاوزها ليس فقط بسبب التجريد ولكن أيضاً بسبب طبيعة المعرفة الانسانية على اختلاف مستوياتها . فالمعرفة الحسية ، وهى المرحلة الأولى للمعرفة الإنسانية ، معرفة غير مباشرة للموضوع . والقول بأن المعرفة الحسية مباشرة دعوة مادية سوقية ، ذلك أن الادراك الحسى المباشر ليس ممكنا إلا عند الحيوان . وحين قال انجلز « إننا نعرف الحلوأثناء الأكل » كان يقصد من ذلك أن المعرفة الحسية غير مباشرة . وهـذه السمة تعنى أن معطيات المعرفة الحسية لا تشتمل على الموضوع ككل ، وإنما على زاوية منه . ولهذا فالمعرفة العقلية ضرورية . وإذا كان ذلك كذلك فإن نمو المعرفة تعنى فقدان ما لا يمكن استعادته . ولكننا فى كل هذا نتجه من الحقيقة النسبية إلى الحقيقة المطلقة .

— إذن يمكن القول بأن التشويه يمكن تجاوزه ولا يمكن تجاوزه .

وهنا ابتسم نارسكى واستدرك قائلا :

نعم ، ها هنا تناقض ، ولكن فى الإمكان رفعه لأنه ليس من جهة واحدة وليس فى وقت واحد . تجاوز التشويه ممكن بالارتقاء إلى تشويه أقل ، وتجاوزه غير ممكن لأنه ليس فى مقدورنا أن نعكس حركة الواقع إلا بطريقة مشوهة . وهذا ما علمنا إياه لينين فى تصوره للحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة . يقول « ليس فى إمكاننا أن نتصور أو نقيس أو نعكس الحركة دون أن نقطع

اللا متقطع ، ودون ألا نبسط ، ودون ألا نجزىء ، وألا نقتل ماهوحى »[1] .

ويرى نارسكى أن المجردات ، عند ماركس ، تتكون على مرحلتين : المرحلة الأولى تتكون فيها المجردات إبتداء من الادراك الحسى للوقائع التجريبية ، وهى تخلو من التناقض الباطنى ، أى تخلو من وحدة العينى والمجرد . والمرحلة الثانية تتكون فيها المجردات حين ننتقل من المجرد إلى العينى ، وهى تتمايز كيفياً من مجردات المرحلة الأولى لأنها تسهم فى تكوين مفهوم متكامل ، بقدر الامكان ، عن الموضوع . ومن ثم هى تتمايز كلية من مجردات لوك ، إذ أن هذه بلا مضمون ، ومن ثم لا تسمح بالكشف عن تطور الموضوع . مثال ذلك : الإنسان من حيث هو معنى مجرد عند لوك يسمح لنا بالتفرقة بينه وبين الحيوان . بيد أن هذه التفرقة ليست كافية إذ ينبغى أن يعبر المجرد عن خاصية الإنسان التى تمكنه من التطور ، وأعنى بها خاصية « إنتاج أدوات العمل » . ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن مجردات لوك مفيدة فى حدود ضيقة ، أى حيث لا حركة ولا تطور . أما مجردات ماركس فهى ضرورية حيث ثمة حركة وتطور[2] .

ومعنى ذلك أن مجردات لوك مشروعة ، وقد استعان بها ماركس فى تحليله لمعنى العمل . فالعمل كمعنى مجرد ، فى نظر ماركس ، مماثل للانسان كمعنى مجرد عند لوك . فكل من المعنيين قد تكون بواسطة المنطق

---

(١) كراسات فلسفية ، مجلد ٢٩ ، ص ٢٣٣ .

(٢) يلاحظ نارسكى أن لينين قد اهتم بهذه المجردات الماركسية فى كتابه « كراسات فلسفية » .

الصورى . ومن هنا ليس ثمة تمايز بينهما . ولكن التمايز الكيفى يتولد حين نستعين بالمنطق الديالكتيكى ، ذلك أن العمل كمعنى مجرد ، على مستوى المرحلة الأولى ، يخلو من التناقض الباطنى ، أى وحدة العينى والمجرد . ولهذا فالاكتفاء بهذه المرحلة يخرجنا ليس فقط من مجال النظام الرأسمالى ، بل أيضاً من مجال التحليل الاقتصادى بوجه عام . وفى مخطوطات ماركس عام ١٨٥٧ ـ ١٨٥٩ فقرة طريفة . يقول ماركس « إن الفهم الصحيح للعمل على الاطلاق (وهو يقصد العمل كمعنى مجرد) يكمن فى الواقع وفى النظام الرأسمالى » .

ثم يتساءل نارسكى : لماذا ؟

ويجيب بأن السبب فى ذلك مردود إلى أن وظيفة العمل هى فى تبادل السلع . ولهذا فإن العصور التى لم يكن فيها تبادل للسلع لم يكن ثمة أساس لكى يحقق العمل ـ كمعنى مجرد ـ ذاته . والعمل كمعنى مجرد ليس له وجود حق إلا فى النظام الرأسمالى ، أى أنه غير ممكن بدون العمل كمعنى عينى .

وهنا يضرب نارسكى مثالاً بالأحذية . يقول إن الأحذية لها قيمة استعمالية . ومن غير هـــذه القيمة فالأحذية لا قيمة لها ، وبالتالى فإن الاسكافى لن يكون قادراً على بيعها ، أى أنه من غير القيمة ليس ثمة عمل كمعنى مجرد رغم أن العمل على الاطلاق قائم فى كل المراحل التى لم يكن فيها تبادل للسلع .

ومعنى ذلك أن القيمة على الاطلاق مرتبطة بالعمل كمعنى مجرد ، والقيمة الاستعمالية على التخصيص مرتبطة بالعمل كمعنى عينى . وهكذا يظل

ماركس محتفظاً بالصلة بين العمل المجرد والعمل العينى رغم ما بينهما من فارق كيفى .

وثمة سؤال لا بد أن يثار هنا :

أيهما يسبق الآخر : المجرد أم العينى ؟

يقرر الينكف إن نقطة البداية فى المعرفة ، عند ماركس ، هى المجرد . ومن ثم فالصعود المشروع ماركسياً هو من المجرد إلى العينى ، وأن هذا النوع من الصعود ، فى رأى الينكف ، يتجاوز جميع قوانين المنطق الصورى .

ويقول نارسكى أن معظم فلاسفة السوفييت يعترضون على قول الينكف أن الصعود من العينى إلى المجرد هو ضد ماركس . بيد أنهم يرون أن قول الينكف لا ينطبق إلا على « رأس المال » . ففى هذا الكتاب يطرح ماركس المجرد على أنه منهج للبحث فى المرحلة الأولى ، ولكن بهدف الصعود من العينى إلى المجرد . بل إنهم يذهبون إلى أبعد من ذلك فيقررون أن نقطة البداية والنهاية ، عند ماركس ، هى العينى ، ونحصل عليه فى مرحلتين :

فى المرحلة الأولى حيث الصعود من العينى الحسى إلى المجرد المعقول . وفى المرحلة الثانية حيث الصعود من المجرد المعقول إلى العينى المعقول . ومعنى ذلك أن المعرفة تترجح بين صنفين من « العينى » كل منهما فى مستوى مباين للآخر[1] .

---

(١) يقول روزنتال فى كتابه « المنهج الديالكتيكى للماركسية » ، موسكو ١٩٥٢ صفحة ٣٤٣ — ٣٤٤ « أن الفكر فى حركته يصعد من العينى فى الإدراك إلى المجرد ، ومن المجرد إلى العينى ، ولكن فى هذه المرحلة يصعد على أساس جديد وأرقى » .

ولا يقف نارسكى عند حد نقد تأويل الينكف ، وإنما هو ينقد كذلك محاولة بجمولف فى البحث عن مجردات ديالكتيكية تحد من إمكان الدفاع عن المنطق الصورى . وبجمولف له مثال فى هذه المحاولة بعنوان « هل توجد تصورات عينية عامة ؟ »[1] فى هذا المقال يناقش بجمولف رأى فوشفيلا . ينكر فوشفيلا وجود تصورات عينية عامة ، ويرى «أن التصورات العامة هى الأساس فى فهم الخاص ، ولكن فقط بمعنى أنها تعكس العام فى الخاص ، ويعنى الخاص فقط أنه شكل من أشكال ظهور العام »[2] ويعترض بجمولف على هذا الرأى مقرراً وجود تصورات عينيه مستنداً فى ذلك إلى لينين حين يقول فى « كراسات فلسفية » ليس العام المجرد فحسب ، ولكن أى تصور عام إنما يعكس فى ذاته غنى الخاص والفردى والجزئى »[3] . ومعنى ذلك ، فى رأى بجمولف ، أن الواقع فى ذاته ينطوى على وحدة العام والخاص ، ومن ثم إمكان وجود تصورات عينية عامة تنطوى على هذه الوحدة . وإذا لم تكن هذه التصورات موجودة بالفعل فلا بد من خلقها . ذلك أن إنكار إمكان خلقها إنكار فى ذات الوقت لامكان المعرفة الإنسانية .

وقد نشر فوشفيلا مقالا يرد فيه على نقد بجمولف له فى نفس العدد من « دورية جامعة موسكو » ويقول نارسكى معلقاً على هذا المقال « وكان رده رائعاً » .

---

(١) منشور فى « دورية جامعة موسكو » عدد ٦ ، ١٩٦٨ ، ص ٢٠ — ٢٩ .
(٢) فوشفيلا : التصور ، دار النشر الجامعية ، ١٩٦٧ ، ص ٢١٣ .
(٣) جـ ٢٩ ، ص ٩٠ .

وهذا الافتراق بين فلاسفة السوفييت يدور على مسألة طبيعة « الانعكاس » ولكنه أيضاً ينطوى على اتفاق فى ضرورة الربط بين الانعكاس والتجريد من جهة ، والواقع العينى من جهة أخرى . وهذا الربط لا يتحقق على مستوى حاصل جمع وإنما على مستوى حاصل ضرب ، وبالتالى فإن الناتج من حاصل الضرب إنما يحمل فى طياته عنصراً جديداً . وهذا العنصر الجديد لا يرمز إلى التطابق بين الفكر والواقع ، وإنما يومىء إلى عدم التطابق . وعدم التطابق هو الذى يدفع العملية الديالكتيكية فى المعرفه إلى الحركة فى اتجاه المطلق .

والسؤال الجوهرى بعد ذلك هو :

لماذا عدم التطابق ؟

والجواب عن هذا السؤال يستلزم اجتهاداً فى مجال نظرية المعرفة . وثمة محاولات من جيل الفلاسفة الشبان فى الاتحاد السوفييتى . وقد التقيت باثنين منهم هما : دبوفسكوى [1] وهو على علاقة وثيقة بنارسكى ، وشيلين [2] ومع ذلك فهما يتميزان باتجاهات ، فى تقديرى ، تعتبر راديكالية ملفتة للنظر وتنبىء بتيارات فلسفية مستقبلية فى الفلسفة السوفييتية المعاصرة . ولا يلزم من ذلك أن يكون هذان الشابان من صناع هذه التيارات ، وإنما هما على الأقل ، علامات على الطريق .

---

(١) محاضر فى كلية الفلسفة بجامعة موسكو . له أبحاث فى « نظرية المعرفة » كان جندياً فى الجيش السوفييتى .

(٢) هو وزوجته كورا كينا من أتباع مدرسة الينكف . ولهما أبحاث مشتركة فى « نظرية المعرفة » .

دبوفسكوى ينشغل بنظرية المعرفة ، ويحاول طرحها مستنداً إلى العلم الحديث على الإطلاق ، والفزياء والكيمياء وعلم النفس على التخصيص . والمعرفة ، عنده ، تبدأ بالاحساس إذا هو عنصر من عناصر الادراك ، وهو لذلك محسوب فى عملية المعرفة .

والاحساس أولى ، أى ليس مركبا من أجزاء . فمثلا نحن لا نستطيع أن نتحدث عن كمية معينة من اللون الأبيض . ومن حيث أن الإحساس أولى فليس فى الإمكان المقارنة بين إحساس ما وبين علة فزيائية أو كيميائية خارجية ، إنما المقارنة ينبغى أن تقوم بين مجموعتين من الاحساسات :

مجموعة من الاحساسات البصرية تختص بالألوان ، ومجموعة أخرى من الاحساسات تدور على خصائص الأجسام المادية .

المجموعة الأولى تأتى فى المقدمة لأن البصر ، فى رأى دبوفسكوى ، هو أكثر الحواس تطوراً ، والضوء وسيلته لتحليل الاحساس البصرى . فسرعة الضوء ليس لها مثيل ، إذ هى تفوق سرعة الصوت ١٢٦٠ مرة ، ثم إن الضوء أفضل موصل للمعلومات مع استقلال المعلومات استقلالا كيفياً . بيد أن دبوفسكوى يركز فى تحليله للضوء على اللون والموجة لمعرفة العلاقة بينهما ، كما أنه يركز على العلاقة بين الموجات وخصائص الموضوعات المدركة .

والسؤال الجوهرى عنده هو :

ما السبب فى تلون الأشياء ؟

وجوابه أن التلون ينشأ من عاملين : تركيب الأجسام والموجات . فإذا

انعكست الموجات جميعاً على جسم ما فالعين لن تبصر إلا اللون الأبيض ، وإذا امتص جسم ما الموجات جميعاً فالعين لن تبصر إلا اللون الأسود . ومع ذلك فليس فى مقدورنا القول بأن اللون الأسود إحدى كيفيات الموجة ، لأن الموجات ليست موجودة فى حالة رؤية اللون الأسود . إن ظهور هذا اللون هو نتيجة غياب احتكاك الموجة بالعين . والنتيجة التى ينتهى إليها دبوفسكوى أن اللون ليس كيفية للموجة الكهرومغنطيسية . يبقى إذن أن الموجة لها طول ولها سرعة ذبذبة معينة . أما اللون فهو كيفية تقوم فى الدماغ ، وليس فى الموجة . ودبوفسكوى هنا يعارض قول نارسكى بأن اللون كيفية للموجة .

بيد أن دبوفسكوى لايخلص من ذلك إلى القول بأن كل الكيفيات ليست قائمة فى الأشياء ، وإنما هو يحد من هذا القول . فثمة كيفيات كامنة فى الأشياء ، ولكنها لا تظهر إلا حين توجد علاقة بين شىء وآخر . مثال ذلك : ذوبان السكر كيفية كامنة فى السكر ، ولكنها لا تظهر إلا حين نضع قطعة من السكر فى ماء . ولكن حلاوة السكر ليست كيفية كامنة فى السكر . ذلك أن خصائص السكر فزيائية وكميائية ، والحلاوة ليست إلا احساسا علته الموضوعية هى هذه الخصائص . ونحن حين نتذوق الحلاوة فإن هذا التذوق يرمز على السكر بكل خصائصه الفزيائية والكيميائية . وكأن الاحساس بالحلاوة ، فى هذه الحالة ، يقوم بوظيفة الحد الأوسط فى القياس .

ومن هنا يخلص دبوفسكوى إلى تحديد وظيفة الاحساس :

الوظيفة الأولى أن الاحساس على الإطلاق رمز على حضور الموضوع ، أى يعطينا معلومات عنه ، ولكنه لا يكشف عن بنائه الباطنى . والاحساس

البصرى على التخصيص رمز على عدة عمليات أو رمز على نسق System .
فأنا حين أرى فاكهة لونها أحمر فإنى أحكم بأنها ناضجة ، وعندئذ يمكن أكلها،
وحين أبصر احمرار المعدن أحكم على درجة حرارته . ثم إن الاحساس
البصرى رمز على النقط المكانية لأى جسم ، وهذه النقط هى التى تجعل
الادراك ممكنا . ومن ثم فإن الاحساس يمكننا من « توحيد » العمليات من
غير حاجة إلى فحص جوهر الشىء المدرك . والقول بأن الاحساس رمز يفضى
إلى القول بأننا لا نعرف إلا البنية .

والوظيفة الثانية أن الاحساسات تعكس العلاقات . الاحساسات اللمسية
والبصرية تعكس العلاقات الزمانية ، والاحساسات السمعية تعكس العلاقات
الزمانيـة .

وهكذا تصبح نظرية دبوفسكوى فى الاحساس « مقدمة » لفهم الواقع ،
ونقول مقدمة لأن دبوفسكوى يضيف إلى الاحساس تصورين كليين يعبران
عن الواقع: البنية structure والمادة matter . البنية تصور ينسحب على نوعين
من الأنسقة : أنسقة مادية material systems وأنسقة الرموز sign-systems .
أما المادة فتتصف بالكتلة والطاقة أو مايسمى بالماده — طاقة . الكتلة تقاس
بالقصور الذاتى ، والطاقة تظهر على هيئة قوة أو حركة . بيد أن تصور المادة
لا ينسحب على أنسقة الرموز .

والعلاقات بين البنية والمادة وثيقة . من جهة ليس ثمة موجود فى العالم
إلا وهو من المادة . والبنية تنتمى إلى المادة ، لأن البنية ليست إلا علاقات
بين أشياء مادية . حتى أنسقة الرموز مكونة من شىء مادى . ولكن من
جهة أخرى يمكن القول بأن المادة مظهر للبنية ، وبالتالى فإن الكتلة لن تكون

إلا القصور الذاتي للبنية ، والطاقة كذلك هي البنية ، وهي تتغير من بنية أخرى . والتغير ها هنا مقصود به التوزيع الزماني والمكاني للأشياء المادية ومكوناتها .

وثمة تصورات أخرى ثلاثة تضاف إلى التصورين السابقين وهي : المعلومات والنسق والكائنات العضوية .

المعلومات كميات متباينة وهي قابلة للمقياس وقائمة في جميع الأنسقة . ولكن عملية المعلومات Information Process قائمة فقط في الأنسقة المتطورة ذاتيا ، مثل الكائنات العضوية والمجتمعات .

وحين تتغير أنسقة الكائنات غير الحية فإن معلوماتها تنتقل إلى النسق الجديد ، أي ليس ثمة عملية معلومات . وحين يمنح النسق الحي الحياة لنسق جديد فإن المعلومات التي تثبت في النسق الوليد تكون مسئولة عن تنظيم النسق الجديد .

ويرتب دبوفسكوى نتيجة هامة هي أن الكائن العضوى نسق مادى موجود في بيئة . ووجوده ممكن في حالة التوازن بينه وبين البيئة . ثم هو يحافظ على بنيته ، وذلك بنضاله ضد القوى التي تبغي تشتيته ، فهو يبحث عن طعامه ، ويتجنب أعداءه . وأعضاء حسه تحصل على المعلومات من البيئة ، وعلى أساسها يتصرف . ومن هنا فإن الاحساسات والإدراكات والأفكار والنظريات هي وسائل يستعين بها الكائن العضوى للمحافظة على حياته . ولهذا فالمعرفة برنامج للأفعال المستقبلية .

وكان تعليق على هذه النتيجه أن هذه برجماتية .

وقال دبوفسكوى رداً على تعليقي : فليكن . ماالمانع ؟

ـــ وتركيزك على البنية structure قد يؤيد الدعوة إلى تفتيت المادية de-materialisation وهو تيار يواكب تيارات أخرى على نفس النمط مثل تيار تفتيت الايديولوجيا de-ideologisation وتيار تفتيت المعتقد de-dogmatization هى كلها تيارات تتصف بصفة مشتركة هى صفة الحذف لما هو محدود .

ينبغى أن نغير المفاهيم حتى تواكب معطيات العلم المعاصر . وهـذا هو مبدأ ماركس وانجلز ولينين .

ثم استطرد دبوفسكوى قائلا :

لقد تصدى الفيلسوف البلغارى سافا بتروف Sava Petrov لدحض تيار تفتيت جوهرية المادة فى مقال له بعنوان « الجوهر والبنية والخصائص » . ينقد فيه الفلاسفة والعلماء الذين يرفضون البحث فى « الجوهر » ويكتفون بالبحث عن « البنية »[1] . ويقرر أن تيـار تفتيت الجوهر يشيع فى مجـال الفلسفة بدرجة أسرع مما هو عليه فى مجـال الفزياء . ولـكنة يتنبأ بأن القرن الواحد والعشرين سيكون فاتحة عهد جديد لأبحاث عن جوهرية المادة .

ثم قال دبوفسكوى معلقاً على هذا المقال بأن بتروف يتحدث عن المناهج الباحثة عن الجوهر[2] Substantial methods of investigation ولـكنه لا يفسر لنـا ماذا يعنى بلفظة « جوهرى » Substantial ثم هو يقرر (أى بتروف) أن « علوما مثل الرياضيات والسيبر نطيقا لاتنشغل إلا بالبحث فى الأبنية الخالصة والخصائص الصورية »[3] ولـكنه لا يفهم أن الجواهر المادية

---

(١) مجلة « مسائل فلسفية » ، موسكو ١٩٦٨ ، عدد ١٠ ص ٨٤/ ٨٥ .

(٢) نفس المقال ، ٨٥ .

(٣) نفس المقال ، ٩١ .

حين نضعها فى مجال التحليل فأنها تصبح أبنية . فمثلا الذرة فى نظر عالم الكيمياء جوهر ، ولكنه لا يفحص الخصائص الباطنية للذرة ، وإنما ينشغل فقط بالبحث فى بنية الذرة . والذرة لدى عالم الفزياء النووية ليست جوهراً ، وإنما بنية تشتمل على أجزاء أولية ينبغى معرفتها .

والذى يلفت النظر فى آراء دبوفسكوى أنها تكشف عن البعد الذاتى لنظرية « الانعكاس » . . ولكن شيلين يتعمق فهم هذا البعد الذاتى فى جرأة وأصالة . وكان حديثه معى من خلال أبحاثه المنشورة . فهو يرى أن المعرفة ليست مجرد انعكاس الموضوع المدرك ، وإنما هى أيضاً خلق جديد وتغيير لحالته بهدف تلبية احتياجات الإنسان . ولهذا فهو يسخر من نظرية الاستجابة السلبية والمدخل الانعكاسى السلبى تجاه المعرفة . ويقول إن هذه النظرية لا يروج لها إلا العوام وبعض الفلاسفة الذين يتصورون أنفسهم ماديين ديالكتيكيين . ذلك أن هذه النظرية تتصور الذات العارفة لا على أنها فعالة وخلاقة ، ولا على أنها هادفة إلى تحقيق إرادتها ورغبتها ، ولا على أن منشئها هو المجتمع ، بل إن هذه النظرية تلحق هذه الصفات كلها بموضوع المعرفة . ومن ثم فإن الذات العارفة تتحول من كونها محددة ومحركة لعملية المعرفة إلى كونها محددة من قبل الموضوع المعروف . وهكذا تتحول العلاقة المعرفية إلى علاقة شيئية ، أى إلى علاقة بين أشياء ، ودور الذات العارفة فى مثل هذه الحالة لن يكون إلا مجرد وسيط بين موضوعات المعرفة .

والنتيجة المحتومة من هذه النظرية ، فى رأى شيلين ، أن الذات العارفة تصبح فى حالة « اغتراب » . alienation وعندئذ تصبح الثورة الاشتراكية

مهددة بالتدهور والانهيار ، ذلك أن الإنسان الذى يفجر الثورة الاشتراكية لا بد له كنقطة بداية من إزالة هذه الحالة ، حالة الاغتراب القائمة فى الهوة بين الذات العارفة والموضوع المعروف . والعلامة المميزة لهذه الهوة ظهور ما يسميه شيابن بالاغتراب الذاتى ، والتناقض بين الإنسان وبين ذاته . وإزالة هذه الحالة يعنى أن المعرفة لن تكون انعكاساً لجوهر الموضوع فى الذات ، بل انعكاساً لجوهر الذات .

●

الأخلاق الفردى والاجتماعى

تعريف مأثور لماركس عن الإنسان أنه « جملة علاقات اجتماعية »[1] . بيد أن هذا التعريف ينطوى على اشكال يصاغ فى سؤال :

أين « ذاتية » الإنسان فى هذا التعريف ؟

والإشكال قائم هنا فى جوهر الفلسفة الماركسية من حيث أنها تستند إلى قوانين موضوعية لتفسير الظواهر الاجتماعية . ومن شأن « الموضوعية » استبعاد « الذاتية » أو على الأقل طمسها باحالتها إلى الموضوعية . والنتيجة المحتومة : تساؤل عن مصير العلوم الاجتماعية أو الإنسانية التى تتخذ من الإنسان موضوعاً لها .

---

(1) Sixth thesis on Feuerbach.

وفى الفلسفة السوفييتية المعاصرة ثمة محاولات لمواجهة هذا الإشكال فى ميدانى علم الاجتماع وعلم الأخلاق .

فى كلية الفلسفة بجامعة لينتجراد التقيت بيدف وهو أحد البارزين من علماء الاجتماع يتقدم مجموعة من الباحثين[1] فى إجراء تجارب علميـة على العمال والمهندسين فى بعض مصانع لينجراد بهدف دراسة اتجاهات هؤلاء نحو العمل . والذى دفع هؤلاء الباحثين إلى تحليل هذه الظاهرة هو ملاحظتهم أن ثمة مسافة بين ما يعتقده الإنسان وما يصدر عنه من أفعال . ومن ثم ينبغى البحث عن العوامل المعوقة لتنفيذ ما يعتقده الإنسان . وهذه العوامل ليست موضوعية فحسب ، وإنما هى ذاتية كذلك بالضرورة .

لقد لاحظ أن « روح المبادرة » هى التى تدفع العامل إلى التقدم فى عمله إذ تجذب معها جملة من الخصائص ، منها الوعى المهنى ومعنى النظام ، وتسمح له بعد ذلك أن يكون سيد المشروع . ومعنى ذلك أن روح المبادرة تفوق فى قيمتها قيمة الأجر المادى فى المجتمع الإشتراكى . وهذا على الضد من المجتمع الرأسمالى حيث المال ليس مجرد وسيلة لاشباع الاحتياجات البيولوجية والمادية ، ولـكنه شرط النجاح فى الحياة بل شرط التقدم الاجتماعى .

فماذا يعنى النجاح فى نظر المجتمع الرأسمالى ؟

إنه يعنى ارتفاعا فى الأجر ، وبالتالى زيادة فى المال على حد تعبير الباحثين الأمريكيين ستراوس وسويلز[2] .

(1) V. Vodzinskaia. M. Gnigorian, A. kissel, A. Zdravomyslov G. Saganenko, A. Chaiev, E. Belaiev, S. Golod, B. Ornatski,

(2) J. Strauss & L. Solés: Personnel, The hunan problem of management, N. y. 1960, 28

أما فى المجتمع الاشتراكى فان المال يفقد دلالته كرمز على الشراء ، بل ماهو أهم من ذلك أن الثروة لن تـكون حجر الزاوية فى بناء الشخصية على حد تعبير بيدف .

وهنا قلت لبيدف إن هذه التفاتة إلى الانسان من حيث هو ذات .

وإذا بيدف يستطرد قائلا :

تقصد أن ماركس لم يعالج الانسان على أنه ذات ، وإنما على أنه موضوع إذن قلها صراحة . فهذا هو رأيى كذلك .

وعندئذ سألته :

أليس من شأن هذه الالتفاتة أن تحدث تعديلا فى بعض المبادىء الماركسية ؟

وكان جوابه :

ليس ثمة مانع من إحداث هذا التعديل إذا لزم الأمر .

والواقع أن ما لمحته من مناقشات مع غيره من الفلاسفة وعلماء الاجتماع هو التركيز على الديالـكتيك بين ماهو ذاتى وما هو موضوعى ، ولـكن بدرجات متفاوتة .

فالمدرسة الاجتماعية فى كلية الفلسفة بجامعة موسكو بقيادة اندريفا رئيسة قسم علم الاجتماع فى هذه الكلية تبرز أهمية العوامل الذاتية ، ولـكن بشرط النظر إليها فى ضوء القوانين الموضوعية للمادية التاريخية . ومن هذه الزاوية فان اندريفا تقرر أن الماركسية لم تهمل معالجة الانسان من حيثهو ذات . وخداع البصر فى تصور هـذا الاهمال مردود إلى الزعم بأن الماركسية تدعو إلى

« الحتمية الاقتصادية » ، وهى دعوة مرفوضة من قبل ماركس ولينين . فثمة ديالكتيك بين الحتمية واللاحتمية . واللاحتمية تتمثل فى الصدفة .

وهنا سألت اندريفا :

إلى أى مدى تتحكم الصدفة ؟

وكان جوابها :

إلى الحد الذى نقول فيه إنه لولا لينين لما اشتعلت الثورة الروسية . ومع ذلك فما كان فى مقدور لينين أن يشعل الثورة من غير استناد إلى القوانين الموضوعية . ومعنى ذلك فى عبارة أخرى أن التنبؤ ممكن فى مجال العموميات ، ولكنه غير ممكن فى مجال التفصيلات والجزئيات . وفى هذا المجال الثانى تبرز العوامل الذاتية الخاصة بالأفراد والمجتمعات .

ثم استطردت أندريفا قائلة :

من هذه الزاوية ، زاوية ادراك العوامل الذاتية فانى أتعاطف مع المدرسة الوظيفية فى علم الاجتماع الامريقى الأمريكى بزعامة روبرت مرتون[1] وتالكوت بارسونز[2] فهذه المدرسة تذهب إلى دراسة السلوك الانسانى من حيث هو سلوك اجتماعى . ومن شأن هذه الدراسة أن تسهم بطريقة عينية فى الكشف عن بنية الانسان .

---

(1) Robert K. Merton, Social theory and social structure, The Free Press, Glencoe. 1949.

(2) Talcolt Parsons, the Structure of social action; The Free Press, Glencoe 1949

The social system, The Free Press, Glencoe 1951.

ثم تقول اندريفا إنها تتفق مع بارسونز فى نقده لعملية الاستقطاب التى تجريها المدرسة السلوكية حيث لا ترقى نظرية « السلوك » عندها إلى أن تكون نظرية « الفعل » لأن السلوك ، فى رأى المدرسة السلوكية ، يخلو من الوعى والارادة والغائية والقيمة .

بيد أن اندريفا تأخذ على المدرسة الوظيفية أنها تقف عند « شكل » الفعل وليس « مضمون » الفعل بسبب أنها تهمل نسق العلاقات الاجتماعية الذى يتكون عبر التاريخ الانسانى . وتنسى هذه المدرسة أن سلوك الفرد ليس فى الامكان تفسيره إلا بالاستناد إلى الكيفية التى يتكون بها الواقع الاجتماعى . وهنا تذكر أندريفا قول ماركس إن الانسان ليس نقطة بداية للبحوث الاجتماعية ، إذ هو « نتاج واقع اجتماعى وعلاقات اجتماعية » ، ولكنه فى ذات الوقت « معطى » تجريبى للبحوث الاجتماعية ، بشرط أن ينظر إلى هذا « المعطى العينى » على أنه « تركيب » Synthesis بمعنى أنه محكوم بقوانين موضوعية هى قوانين التطور الاجتماعى .

والذى يلفت النظر فى هذه الرؤية الماركسية المعاصرة للديالكتيك بين ماهو ذاتى وما هو موضوعى أنها على غير الشائع والمألوف عن الماركسية . فما هو شائع ومألوف عنها يدور على « الحتمية الاقتصادية » أو « القدرية التاريخية » الأمر الذى يمتنع معه البحث فى الانسان من حيث هو ذات ، أى من حيث هو موجود « يتجاوز » ما هو موضوعى .

والسؤال الجوهرى عندئذ هو :

ما حدود هذه المجاوزة ؟

وماذا عن هذه المجاوزة فى مجتمع طبقى ، وماذا عنها فى مجتمع لا طبقى ؟

والجواب عن هذه الأسئلة يتوقف على تحديد نوع العوامل التى تتحكم فى تطوير الانسان وفى « تفرده » ، فثمة عوامل بيولوجية ونفسية واجتماعية .

وقد دار الجدل حول أهمية هذه العوامل فى السنتين الأخيرتين على صفحات مجلة «مسائل فلسفية» بين اثنين من الفلاسفة المرموقين : دوبرفسكى والينكف .

يذهب دوبرفسكى إلى أن العوامل الفسيولوجية ، ومن بينها عوامل الوراثة هى التى تفسر لنا تفرد عبقرى مثل موتسارت . أما الينكف فيقرر على الضد من دوبرفسكى فى مقال له مشهور ومنشور فى مجلة « مسائل فلسفية » ١٩٦٨ عدد ١١ بعنوان « الظاهرة النفسية والدماغ » يقرر فيه أن الدماغ والتركيب الفسيولوجى للانسان ليسا سوى الحامل لخصائص الشخصية التى تتسبب فى تكوينها عوامل اجتماعية . أما الحامل ذاته فليس فى امكان العلم أن يدلل على تأثيره وفاعليته .

وحجة الينكف فى ذلك أن العلم لم يحفظ لنا العوامل الفسيولوجية التى لعبت دورها فى تكوين ألحان موتسارت مثلا ، ومن ثم فليس من سبيل للتحدث عن هذه العوامل . وحجته كذلك أنه ليس فى امكان العلم أن يتنبأ بمستقبل أى مولود جديد . والنتيجة التى يخلص إليها الينكف أن الناس متساوون بيولوجيا ، ولكنهم مختلفون بسبب انتمائهم إلى أبنية اجتماعية متباينة .

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف فقضية التفرد مرتبطة بقضية الخلق والابتكار

وهذه القضية بدورها مرتبطة بقضية الحرية ، وقضية الحرية قضية أخلاقية فى المقام الأول .

ولكن قبل طرح أية قضية أخلاقية ثمة سؤال لا بد أن يثار عن امكان تأسيس « علم أخلاق ماركسى » .

والذى دفعنى إلى طرح هذا السؤال هو الرأى الشائع بأن كلا من ماركس وانجلز قد نادى بضرورة استبعاد الأخلاق ، من حيث هى علم معيارى ، من ميدان الفلسفة والعلوم الاجتماعية . والحجة المتداولة فى تبرير هذا الرأى الشائع قبل انجلز أن الفلسفة ينبغى أن تقتصر على أن تكون نظرية لقوانين الفكر ، وأن تكون منطقاً صورياً ومنهجاً علمياً ، ولكن من حيث تطورها الديالكتيكى[1] .

وعلى الضد من هذا الرأى الشائع كان الجواب عن سؤالى بالايجاب فى معظم الأحيان ، ولكن مع اختلاف فى وجهات النظر .

ملفيل ، مثلا ، يقرر أن علم الاخلاق كامن فى الماركسية ، وأن عدم تأسيسه مردود إلى انشغال المفكرين الماركسيين بتدعيم الثورة الشيوعية . ثم يستطرد قائلا بأن الفلاسفة السوفييت يهتمون اليوم بتأسيس هذا العلم . ومن ثم فقد انفصل قسم الأخلاق عن قسم علم الجمال فى جامعة موسكو بعد أن كان يضمهما قسم واحد حتى ديسمبر عام ١٩٦٨ .

---

(1) Engles, Feuerbach and the outcome of classicel german philosophy, p.59, Anti — Duhrung, p.39 — 40,

ويرى بجمولف أن الأخلاق كعلم لها مكانة فى الماركسية ، ومكانتها تدور على بحث الموضوعات التالية :

التطور التاريخى للسلوك الانسانى .

السلوك الأخلاقى من حيث هو نمو تقدمى .

تحليل المعايير .

ومع ذلك فان بجمولف يرى أنه لا يلزم من هذه المكانة القول بأن المجتمع الاشتراكى يقوم على الأخلاق . ذلك أن الاشتراكية العلمية تفترق عن الاشتراكية الخيالية فى أن الأولى تركز على العوامل الاقتصادية فى تأسيس المجتمع الاشتراكى بينما الثانية تقرر أن الأخلاق هى أساس هذا المجتمع بدعوى أنه يقوم على العدالة كقيمة أخلاقية، والعدالة كما يرى بجمولف لا علاقة لها بكيفية تحقيق الاشتراكية .

وترى ريباكوفا رئيسة قسم الأخلاق والجمال فى كلية الفلسفة بجامعة لينينجراد أن القول بأن الماركسية بلا سند أخلاقى وهم مردود إلى سببين . السبب الأول أن ماركس يرفض التركيز على العامل الأخلاقى كعامل محدد للتطور الاجتماعى . والسبب الثانى أنه لا توجد مؤلفات عن الأخلاق من قبل ماركس وانجلز . ومع ذلك فإن ماركس لم يتجاهل العوامل الأخلاقية فى كتاباته . ففى مؤلفه « مخطوطات اقتصادية وفلسفية — ١٨٤٤ » يعرض لقضية « الاغتراب » وفى مؤلفه « العائلة المقدسة » لا يتجاهل العامل الأخلاقى، وفى مؤلفه «الايديولوجيا الألمانية» يطرح العامل الأخلاقى من حيث علاقته مع

العامل الاقتصادى ، وينقد الشعراء الألمان الصغار الذين يرتقون بالعامل الأخلاقى إلى مستوى المطلق .

ولكن فيلسوف لينتجراد فاسيلى بتروفتش توجارينف [1] يرى أن علم الأخلاق لا يمكن أن يكون علماً قائماً بذاته ، وإنما هو جزء من علم الاجتماع وذلك بحكم تعريف ماركس للانسان بأنه « جملة علاقات اجتماعية » وبحكم أن العوامل الأخلاقية متجاورة مع العوامل الاقتصادية والقانونية والسياسية . ولكن هذا التجاور لايعنى أن الفارق بينها فارق كمى ، إذ هو فارق كيفى . ويضرب توجارينف مثلا لذلك بفكرة الجزاء والعقاب ، فهى فكرة قائمة فى القانون وفى الأخلاق على حد سواء ، ولكن الأخلاق لا تقف عند حد هذه الفكرة وإنما تتجاوزها إلى معنى المحبة ، وهو معنى يتميز بأنه يجمع بين البرانية والجوانية . ويركز توجارينف على الجوانية باعتبار أن الإنسان حاصل فى ذاته على شيء جوانى ليس بالامكان رده إلى ما هو برانى . وهذا الجوانى يتميز بالقدرة على تغيير ما يحصل عليه من الخارج .

أما سمسونفا وهى أستاذة علم الأخلاق بكلية الفلسفة بجامعة موسكو فإنها تقرر أن الرأى الشائع بأن الماركسية تستبعد الأخلاق مردود إلى الربط العضوى بين الأخلاق والقيم ، بمعنى أن الأخلاق هى علم القيم . وليس هذا هو علم الأخلاق فى رأيها . ثم إن هذا الرأى الشائع مردود كذلك إلى الدعوة القائلة بأن علم الأخلاق الماركسى موضوعه المثل العليا الشيوعية . ومن شأن

---

(١) له كتاب بعنوان « فى قيم الحياة والثقافة » يطرح فيه نظريته وينقد مذاهب ثلاثة : الوضعية والكاثوليكية والذاتية .

هذه الدعوة أن تقصر علم الأخلاق على مجال دون آخر ، فى حين أن القضية الرئيسية لهـذا العلم هى التأسيس الأخلاقى لجميع مجالات الحياة . وقد وضع الماركسيون الـكلاسيكيون أساس هذا العلم وبقى استكمال البناء .

والسؤال الآن :

ما القضية الرئيسية فى هذا البناء ؟

فى رأى سمسونفا إنها قضية حرية الإرادة والمسئولية الأخلاقية ، ذلك أن السلوك الأخلاقى يفيد الوعى الذاتى .

ولـكن مسألة الذاتيه هنا تثير سؤالا حول علاقتها بالمسألة الاجتماعية . وهنا تقول سمسونفا أن الجواب عن هذا السؤال يستلزم التحليل الاجتماعى للوعى الأخلاقى ، الأمر الذى يؤدى إلى تأسيس علم الأخلاق الاجتماعى . وهـذا العلم يدور على دراسة العوامل الاجتماعية لظهور الوعى الأخلاقى الاشتراكى وتصنيف أنواع الأخلاقيات قبل تحقيق الاشتراكية ، وتطور الحاجات الروحية والمادية للانسان . وهذه هى كلها دراسات تجريبية لم تـكن مطروحة فى الاتحاد السوفييتى .

وثمة قضية رئيسية فى هذا العلم ، علم الأخلاق الاجتماعى ، وهى قضية العلاقة بين الفرد والمجتمع ، أو بين المصالح الفردية والمصالح الاجتماعية . الأمر الذى يستلزم توضيح المفهوم الماركسى عن الفرد . وقد جاء الآوان لتوضيح هذا المفهوم بعد أن أمضى الفلاسفة السوفييت ردحاً من الزمن فى دراسة قضايا ماركسية غير قضية الفرد .

ويضاف إلى هذه القضية قضية أخرى لا تقل عنها أهمية هى حتمية السلوك الانسانى . وهنا أشارت سمسونفا إلى أن ثمة مفاهيم سوقية ، تزعم أنها ماركسية ، لتفسير هذه الحتمية . وليس من وسيلة للقضاء على هذه السوقية غير الإهابة بعلم النفس.

وقضية ثالثة ترتبط بدراسة دوافع السلوك الفردى ، وتأسيس نسق معين للدوافع يعكس طبيعة الأخلاق الاشتراكية . وهنا أشارت سمسونفا إلى رأى ساذج يشيع بين عدد من المفكرين مؤداه أن دوافع الأخلاق هى الدوافع التى تخلو من الأنانية . ورأيها أنه حين لا تتعارض المصالح الفردية مع المصالح الاجتماعية فليس ثمة ما يبرر كونها غير أخلاقية ، وليس ثمة ما يبرر « التضحية » بهذه المصالح . ومعنى ذلك أنه ليس من صلة بين المصالح الاجتماعيه و « التضحية » بالمصالح الفردية . ومع ذلك فإن المصالح الاجتماعية ترتبط بالتضحية فى المرحلة الأولى من مراحل تأسيس الأخلاق البروليتارية بسبب غياب الظروف الموضوعية التى تعمل على تحقيق التناسق بين الفردى والاجتماعى . غير أن تطور النظام الاشتراكى من شأنه أن يخلق إمكانيات أكبر لتحقيق التناسق الاجتماعى ، أو على الأقل ، لتخفيف حدة التناقض بينهما . بيد أن هـذا التناسق أو هذا التخفيف لن يتحقق بطريقة آلية . ولهذا فإن سمسونفا ضد تبسيط المبدأ المادى القائل بأن الوجود الاجتماعى يحدد الوعى الاجتماعى . إنها لا ترفض هذا المبدأ بالطبع ، إذ هو مبدأ رئيسى فى الفلسفة الماركسية ، ولكنها ترفض تأويله القائل بأن الوعى الاجتماعى مجرد انعكاس للوجود الاجتماعى ، إذ من شأن هـذا الانعكاس الآلى أن يفضى إلى القول بأن الوحدة العضوية بين الفردى والاجتماعى تتحقق « بالتأكيد » فى النظام الاشتراكى . إن التطبيق الاشتراكى يهدف إلى الاستجابة لاحتياجات الفرد . ولكن هذه الاستجابة تفترض «فاعلية» الفرد .

وبفضل هذه الفاعلية يحس الفرد بعدم القدرة على تحقيق مصالحه الذاتية ، ومن ثم يجد نفسه أمام الاختيار بين مصالحه الأكثر أهمية ، ومصالحه الأقل أهمية . وهذا الموقف ، موقف الاختيار ، هو فى ذات الوقت ، ينطوى على صراع ، وعندئذ تدور فى رأسه أسئلة على النحو الآتى :

ماذا أفعل ؟

هل أنحاز إلى المصلحة الفردية أم إلى المصلحة الاجتماعية ؟

ومن أجل معالجة هذا الصراع ترى سمسونفا أن اهتمامنا الرئيسى فى مجال التربية ينبغى أن يتجه إلى تطوير الفــــرد حتى تصبح مصالحه الفردية مصالح اجتماعية . وهذا لن يتأتى إلا بتطوير « النشاط الخلاق » للفرد .

وهنا أثرت سؤالا :

أين إذن علم الأخلاق ؟

إنه إما أن يكون فرعاً من فروع علم الاجتماع أو علم النفس أو علم التربية أو منها جميعاً ؟

وجواب سمسونفا لم يكن إلا بالسلب . ثم استطردت قائلة :

إنك محق فى هــذا السؤال حين يكون الأمر متعلقاً بعلم الأخلاق الاجتماعى ، ، وهو ميدان تخصصى . أما حين يكون الأمر على خلاف ذلك فلست محقاً فى هــذا السؤال . فثمة فلاسفة آخرون يدرسون قضايا متصلة مباشرة بالمقولات الأخلاقية الصرف ، مثل الخير والشر والعدالة والضمير ومعنى الحياة .

وراحت تحدد لى بعض الأسماء : بندزلادزى ، وهو فى جورجيا وله كتاب بعنوان « تجربة فى تأسيس علم الأخلاق الماركسى » . ريجيدس ، وهو فى مدينة رستوف ، وله مؤلف عن معنى الحياة . شتين ، وهو فى ألما آتا ، ويهتم بمسألة القيم الأخلاقية ، سليفانوف وله كتاب اسمه « الأخلاق » وموضوعه القيم . وهو يحاول الآن التوحيد بين التحليل الأخلاقى والتحليل المنطقى .

وفى كلية الفلسفة بجامعة ليننجراد مجموعة من علماء الأخلاق تدرس قضايا أخلاقية محددة ، مثل إيفانوف وريبا كوفا وكوسكاف وكابليكوف ، ولهم كتاب مشترك بعنوان « القيم الأخلاقية للانسان السوفييتى » .

وفى معهد الفلسفة بموسكو يهتم شيشكن بمسألة القيم ، وهو يرى أنها المسألة الرئيسية فى علم الأخلاق . وهو الذى أطلق الفهم المشهور عن الأخلاق كمجموعة من القيم . ومع ذلك فسمسونفا تعترض على هذا الفهم .

وفى هذا المعهد كذلك دربنتسكى . وهو يدرس كذلك مسألة القيم دون أن يوحد بينها وبين موضوع علم الأخلاق . ولذلك فإن هذا المفكر هو أقرب إلى سمسونفا منه إلى شيشكن .

ففى رأى هذا المفكر ، كما أوضحه لى أثناء مناقشات عدة ، أن نظرية القيم ليست هى علم الأخلاق . ذلك أن القيم أعم من القيم الأخلاقية . فالقيم ، على اختلاف أنواعها ، هى ظواهر إنسانية واجتماعية ، ولهذا فهى ليست بمعزل عن الإنسان ، ومن ثم فنحن لا نستطيع فهم القيم من غير دراسة العلاقة بين الموضوع والذات .

والقيم ، فى رأيه ، على نوعين :

(١) قيم تتميز بها الموضوعات وهى من صنع الإنسان .

(٢) قيم الوعى وهى المثل العليا والمبادىء الأخلاقية ، وهى أساس تقويمنا للموضوعات .

أما موضوع علم الأخلاق فيدور على الوعى الأخلاقى والفعل الأخلاقى والعلاقات الأخلاقية . ونقطة البداية هى تحليل الوعى الأخلاقى لأنه انعكاس للأفعال الأخلاقية وللعلاقات الأخلاقية أثناء التطور التاريخى للبشرية . وبمعنى آخر يقول دربنتسكى إن الوعى الأخلاقى هو نتيجة التطور التاريخى ، وأن ما يحدث من تغيير فى هـذا الوعى إنما يتناول المضمون دون الشـكل . ولدربنتسكى عدة مؤلفات من بينها « مشكلة القيمة والفلسفة الماركسية » ، موسكو ١٩٦٧ و « نقد النظريات الأخلاقية البورجوازية الحديثة » ، موسكو ١٩٦٧ وقد ألفه مع زوجته كوزمينا و « تبرير اللاأخلاقية .. مجموعة مقالات فى الأخلاق البورجوازية المعاصرة » موسكو ١٩٦٣ و « القاموس المختصر فى الأخلاق » ، موسكو ١٩٦٥ .

وفى رأى سمسونفا أن الآراء المتباينة فى علم الأخلاق عند فلاسفة السوفييت تنبىء عن وجود خلافات ، ولـكن الأمر ليس كذلك ، إذ أن هـذه الآراء المتباينة ليست إلا تأكيدات على مسائل دون أخرى . وتأكيد سمسونفا ينصب على « الوعى الذاتى للفرد » وهو تأكيد على الذاتية فى ذات الوقت ، الأمر الذى من شأنه أن يثير سؤالا يتعلق بتعريف ماركس لماهية الإنسان من حيث هو « جملة علاقات اجتماعية » .

أين مكان « الذاتية » فى هذا التعريف ؟

ولم تتردد سمسونفا فى الجواب عن هـذا السؤال ، وجوابها يدور على نقطتين :

النقطة الأولى أن الوعى الذاتى لا يتحقق بمعزل عن الوعى الاجتماعى ، بمعنى أن الوعى الذاتى ليس وعياً باطنياً لا تحدده عوامل خارجية موضوعية .

والنقطة الثانية أن هـذا التعريف لا يمكن عزله عن مفاهيم أخرى لماركس . فثمة نص مؤداه أن البشر يخلقون الظروف بنفس القدر الذى تخلق فيه الظروف البشر . وأية محاولة بعد ذلك للفصل بين الفردى والاجتماعى تفضى إلى سوء فهم لتعريف ماركس للانسان .

ومع ذلك فقد طرحت السؤال مرة ثانية ولـكن فى صيغة أخرى :

إن المقصود من تعريف ماركس إنتماء الفرد بالضرورة إلى طبقة اجتماعية ، الأمر الذى قد يوحى بالاستخفاف بالجانب الذاتى . فما رأيك ؟

وكان رأيها من رأيى ، ولـكن مع إيضاح . فهى ترى أنه فى المجتمع الطبقى يتحدد الجانب الخلاق عند الإنسان بالطبقة التى ينتمى إليها . بيد أن ماركس يقرر أن هذه الظاهرة واقعة تاريخية ليس لها صفة الدوام . والنتيجة المحتومة أن الفرد الخلاق يبرز بشـكل ملموس فى المجتمع اللاطبقى . وهى نتيجة تنتهى إليها سمسونفا مدعمة بقول ماركس فى « رأس المال » أن التطور الخلاق للوعى الذاتى هو الغاية من التطور الاجتماعى ، ومدعمة كذلك بقول الماركسيين الـكلاسيكيين فى تحليلهم لـ « منفستو » .

وعند هذه النقطة كانت لى ملاحظة أردفتها بسؤال :

الملاحظة هى مدى إمكان الإفادة من الفلسفة الوجودية فى هـذا المجتمع اللا طبقى ، حيث أن الوجودية ، وبخاصة وجودية سارتر ، تهتم بتحليل هذا الوعى الخلاق الذاتى .

وفى ابتسامة رقيقة تنم عن تردد فى قبول هـذه الملاحظة قالت سمسونفا : إن الوجودية تنطوى على إيجابيات تستحق التسجيل والتقدير فى الاهتمام بالمجال الروحى للفرد . ولـكنها تنطوى على سلبيات من بينها عجزها عن رؤية الوحدة العضوية بين الوعى الذاتى والوعى الاجتماعى . وأما عن إمكان الافادة من الوجودية ، فإذا كان المقصود استكمال المـاركسية بالوجودية فأعتقد أن الماركسية ليست فى حاجة إلى هذا الإستكمال . فقد اهتم ماركس بالبحث فى الذات الإنسانية من خلال ظاهرة الاغتراب فى « مخطوطات اقتصادية وفلسفية ١٨٤٤ » وانتهى إلى أن اغتراب الإنسان من المجتمع مرهون بفقـدان الإنسان ذاته فى مرحلة اجتماعية معينة وإحالتها إلى الطبقة الاجتماعية ، ولـكنه مع ذلك لا يفقد ذاته على الاطلاق . ذلك أن إزالة الاغتراب ممكنة ، وإمكانها مرهون بعودة الإنسان إلى ذاته على أنها ذات خلاقة ، على أنها موجود إنسانى ، وليس على أنها موجود طبقى . وفى « الايديولوجيا الألمـانية » و « رأس المـال » تناول الإنسان من حيث هو ذات ، وانتهى إلى تقرير الوحـــدة العضـوية بين الذات والموضوع . وهذا هو اكتشاف ماركس الأصيل ، ولهـذا فأنا لا أتفق مع يدف فى قوله بأن ماركس لم يطرح قضيــة الإنسان كذات . وإذا قيل بعد ذلك عن الماركسية إنهـا لم تضع قضية الإنسان كذات فى الصدارة فيرجع ذلك إلى للمراحل التى مرت بها الماركسية فى نضالها ، إذ أن هذه المراحل هى التى حددت ترتيب القضـايا من حيث أهميتهـا فى التحقق . ومن هنا جاءت قضية الثورة

الاشتراكية وقضية البروليتاريا فى الصدارة ، الأمر الذى ترتب عليه عدم التركيز على قضية الفرد . أما الآن فالمرحلة التى نمر بها هى مرحلة الاهتمام بالفرد وبعالمه الروحى لسببين .

السبب الأول أن المرحلة الراهنة للحركة الشيوعية العالمية هى مرحلة بناء المجتمع الشيوعى .

والسبب الثانى أن الثورة التكنولوجية المعاصرة تفرض طرح قضية الفرد ومسئوليته عن نتائج هذه الثورة ، وعن الامكانات الأخلاقية التى يمكن تحقيقها فى هذه الثورة .

ولم تنفرد سمسونفا بهذا النقد للوجودية إذ يشاركها فية فلاسفة السوفييت بلا استثناء . كل ما هنالك من فارق بين فيلسوف وآخر إنما يدور إما على الرفض الكامل للوجودية أو التعاطف الجزئى معها .

فأويزرمان ، مثلا ، ينقد وجودية جبريل مارسيل حين يربط ربطاً عضوياً بين تحكم الإنسانية فى الطبيعة وتحول الانسان الفرد إلى عبد بسبب هذا التحكم ذاته . ثم هو يحاول أن يصحح هذا الربط الوهمى حين يرد ظاهرة الاستعباد إلى طبيعة المجتمع البورجوازى [1] .

وكوزنتسوف ينقد آراء سارتر فى كتابة « نقد العقل الديالكتيكى » فكوزنتسوف يرى أن سارتر فى هذا الكتاب يشوه مفهوم المجتمع ومفهوم الحرية . فهو يحلل المجتمع بمعزل عن مفهوم الطبقة ، ويتخذ من الفرد نقطة بداية

---

(1) T. I. Oizerman : Marx's historical materialism and some contemporary social development, Moscow, 1968 p. 14,

لهذا التحليل . وهذا على الضد من الماركسية التى تتخذ من المجتمع نقطة البداية لتحليل الفرد ، ومن ثم فليس فى تحليل سارتر مجال لتأسيس نظرية عن تحرير الانسان .

وحين سألت كوزنتسوف عن رأيه فى مفهوم الالتزام كما يراه سارتر كان جوابه أن الالتزام يعنى نفى الحرية لأن سارتر يرفض الأخذ بمفهوم الحزب . ثم إن مفهوم الالتزام بعد ذلك وفوق ذلك غامض لدى سارتر لأنه لا يكشف عن الشروط الواقعية التى يجب على الانسان الافادة منها لتغيير النظام الاجتماعى .

— وهل ثمة مفهوم أكثر وضوحاً من مفهوم الالتزام ؟

— نعم ، إنه مفهوم « المجاوزة » Le dépassement ونحن كماركسيين نؤثره على مفهوم « المفارقة » transcendance لأن هذا المفهوم قد يومىء إلى ما هو فوق الطبيعة ، أما مفهوم المجاوزة فهو يعنى إمكان تغيير الظروف الراهنة للحياة الاجتماعية دون أن يعنى مفارقة المجتمع على الاطلاق ، وهذا هو معنى تعريف ماركس للانسان بأنه جملة علاقات اجتماعية .

— ولكن سارتر كذلك يرفض مفهوم المفارقة ويقف عند حد المجتمع الانسانى ، ولكنه يرد التقدم الاجتماعى إلى عامل « الندرة » .

— وهذا هو إشكال سارتر . إنه حين رفض مفهوم الطبقة رد الاستغلال إلى الندرة وتصور إمكان إزالة الاستغلال بازالة الندرة . بيد أننا ، نحن الماركسيين ، نرى أن إزالة الندرة أمر محال لأنها ظاهرة جوهرية وليست عرضية . ومن ثم فالذى يسبب الصراع الاجتماعى ليس هو الندرة كما يتصور سارتر وإنما هى علاقات الانتاج لأن العلاقات أساسها الملكية الخاصة . وحين تزول الملكية الخاصة فى المجتمع الاشتراكى يصبح الانسان حراً .

وإلى هذا المعنى كذلك يذهب ماتفى يكافلفتش كافلزون [1] فهو يرى أن العنصر اللاعقلانى الـكامن فى الفلسفة الوجودية يمنع المفكر من صياغة أية نظرية علميـة . فمثلا هيدجر يؤسس نظرية « قبلية » a priori عن الوجود الانسانى ، والقبلية مرفوضة فى الماركسية .

وحين سألته عن سبب رفض ما هو قبلى كان جوابه أن السبب فى ذلك مردود إلى أن نقطة البداية فى الماركسية هى الانسان من حيث هو موجود اجتماعى ، ومن ثم ليس فى الامكان دراسته إلا من خلال المجتمع . وهذا على الضد مما تقوم به الوجودية حين تتخذ من الانسان — من حيث هو بنية معزولة — نقطة البداية ، ثم تحاول بعد ذلك فهم الأبنية الأخرى .

ثم ثنى بمثال آخر عن جبريل مارسل ونظريته فى التوتر القائم بين الملك having والوجود being وإزالته من خلال الدين . ويرى كافلزون أن الدين ليس هو الوسيلة لإزالة هذا التوتر . فالمسيح قد قال للغنى « أترك ما تملك واتبعنى » ولـكن الغنى لم يستطع ومضى حزيناً . والشيوعية العلمية هى الوسيلة الحقيقية لإزالة هذا التوتر لأنها تهدف إلى تدمير الملك .

أما مامارد شفيلى [2] فهو يتعاطف مع الوجودية من زاوية إحساسها بالمشكلات ، ولـكنه يضع تحفظاً واحداً عليها وهو ضرورة أن يكون تحليلها للمشكلات تاريخياً وليس مجاوزاً للتاريخ .

هـذا مجرد استطراد للملاحظه التى أبديتها لسمسونفا عن مدى إمكان

(١) أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية العلوم الانسانية بجامعة موسكو .

(٢) نائب رئيس تحرير مجـله « مسائل فلسفية » له كتاب بعنوان « مضمون صور التفـكير » وعدة مقالات فى الوجودية والمنطق وفلسفة العلوم وتاريخ الفلسفة

إفادة الماركسية من الوجودية . وبقي بعد ذلك السؤال عن مدى احتمال إحداث تعديل فى تعريف ماركس للانسان عند تأسيس المجتمع اللاطبقى .

وجواب سمسونفا لم يكن إلا بالسلب ، ذلك أن الفارق بين المجتمع الطبقى والمجتمع اللاطبقى هو فى علاقته بالفرد .

فى المجتمع الطبقى يلعب المجتمع دور المحدد ، بل قد يلعب دور المعوق لتطور الذات الفرديه ، ومع ذلك تبقى الذاتيةلأن الوعى الذاتى مستقل إلى حد ما عن الوضع الطبقى ، بمعنى أن الفرد يتطبع بأخلاق الطبقة التى ينتمى إليها ، ولكنه مع ذلك يحتفظ بقدر من الذاتية . ولهذا فانه من الممكن العثور على شرفاء وخيرين فى الطبقة البورجوازية .

ثم استطردت سمسونفا قائلة إنها ترفض الرأى القائل بأن كل بورجوازى هو بالضرورة سىء الخلق . وهذا الرفض يتفق مع استبعادها للحتمية الآلية بين الوعى الاجتماعى والوجود الاجتماعى .

أما فى المجتمع اللاطبقى فالمجتمع لن يكون عائقاًأمام تطور الذاتالفردية، بل سيكون مصدراً لتطويرها . وهذا هو قانون الوحدة العضوية بين الفردى والاجتماعى الذى وضعه ماركس ، وهو قانون عام لتطور الفرد ، وهو يفيد أن الفردى والاجتماعى يعتمد كل منهما على الآخر .وهذا الاعتماد قد يتخذ شكل تحديد للنشاط الخلاق الذاتى ، وقد يتخذ شكل حافز لتطوير هذا النشاط ، لأنه ليس فى إمكان الفرد حتى فى المجتمع اللاطبقى أن يعمل كوحدة قائمة بذاتها . إنه يعمل فى ظروف موضوعية وطبقا لامكاناته . فمن بداخله امكانات رفاييل سيكون فناناً عظيماً بفضل دفع المجتمع اللاطبقى له . ومعنى ذلكأن تساوى البشر ممتنع ، فالتباين لازم بحكم تباين الامكانات الذاتية . ولهذا كان ماركس

محقاً حين أشار إلى امكان نشوء ظاهرة « الفقر الروحى » فى المجتمع اللاطبقى ، ولكنها ان تكون مردودة إلى المجتمع بل إلى الفرد ، وعندئذ لن تحمل هذه الظاهرة طابعاً اجتماعياً ، بل طابعاً انسانياً ·

ليس من الصحيح اذن أن يتصور البعض أن المساواة الاجتماعية متحققة بالضرورة فى المجتمع اللاطبقى . فهذا التصور ليس ماركسياً . ذلك أن ماركس لم يكن طوباوياً ، بل عالماً يقر التناقض ولا يخفيه . إلا أن التناقض فى المجتمع اللاطبقى هو تناقض أخلاقى يمثله التناقض بين الفقر الروحى والثراء الروحى حيث يتصور الناس أهدافاً ، ولكن ليس الكل قادراً على تحقيقها بالضرورة . ومعنى ذلك أن الخلق الذاتى ليس وحده كافياً . فثمة ظروف واقعية تحد من هذه العملية . ومن هنا تتولد التراجيديا ويتولد الحسد .

وهنا دارت فى ذهنى فكرة امكان التفرقة بين المجتمع الطبقى والمجتمع اللاطبقى من زاوية أن الأول اجتماعى والثانى انسانى .

وكان تعليق سمسونفا على النحو الآتى :

الانسانى له معنيان :

قد يعنى أنه طابع أبدى للانسان وهذا معنى مرفوض ، فالعمل فى ذاته يحمل طابعاً انسانياً ، ومع ذلك فهو يتحقق فى ظروف اجتماعية .

وقد يعنى أنه طابع ملازم للمجتمع اللاطبقى وهذا معنى مقبول . وعندئذ يحق لنا القول بأن الأخلاق فى هذا المجتمع إنسانية بمعنى غياب التناقضات الطبقية .

وهنا تذكرت عبارة قالتها ريبا كوفا[1] :

---

(١) رئيسة قسم الأخلاق والجمال فى كلية الفلسفة بجامعة لينتجراد .

— الانسانية الحقيقية قائمة فى المجتمع اللاطبقى ، وهذا هو السبب الذى من أجله لم يعالج ماركس « الأخلاق » على حدة .

وينشغل حالياً توجارينف[1] فيلسوف لينجراد بتحليل الانسان فى المجتمع اللاطبقى ، أى الشيوعى الذى يتجه الاتحاد السوفييتى إلى تجسيده فى هذا العصر ، فيتصور أن الإنسان الجديد الذى هو نتاج البنية الاشتراكية سيؤثر بدوره على العلة التى أنتجته . ومن ثم ستكون حريته متمايزة تمايزاً كيفياً ، بمعنى أن حريته فى المجتمع الاشتراكى تقوم فى مجاوزته للاستغلال . أما فى المجتمع الشيوعى فتدور على مجاوزة الهموم المادية الذاتية . فهذه الهموم لن تكون من شأن الفرد ، بل من شأن المجتمع وحده ، ويتفرغ الانسان بعد ذلك للابداع والخلق فيتجاوز الطبيعة والمجتمع ، ولكن بالاستناد إليهما لأنه حيوان طبيعى واجتماعى .

ولكن هذا الانسان الجديد لن يكون بمعزل عن قضايا عصره وبخاصة وأنه انسان أممى فى المقام الأول . ولهذا يقول ملفيل :

إن الانسان حائز نعمتين . النعمة الأولى هى الحياة ، وهى هبة من الطبيعة . والنعمة الثانية هى العقل وهو هبة مكتسبة عبر التطور الانسانى . ولكنه فى مسيس الحاجة إلى نعمتين أخريين بدونهما تظل النعمتان السابقتان فى حالة قلق وعدم اطمئنان ، وهما السلام بين الأمم والتحرر من القهر الطبقى والقومى »[2] .

---

(1) « Le communisme et la personne », in recherches internationales à la lumiare du marxisme. Paris, 1962, no 33-34.

(2) Y, K. Melvil. mén in space age, Moscow, 1963, p.26-27.

العالم الثالث
الشكل والمضمون

المقصود بالعالم الثالث الدول المسماة بالنامية فى قارات ثلاث : أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية . والقاسم المشترك الأعظم بين هذه الدول نضالها ضد الاستعمار بنوعيه القديم والجديد . ومجرد النضال ضد موقف سلبي . بيد أن السلب ينطوى على الإيجاب . والإيجاب هنا يدور على تحديد طريق للانتقال من النضال ضد إلى النضال من أجل ، أو فى عبارة أخرى للانتقال من « التحرر من إلى الحرية من أجل » . التحرر من الأسر المادى والمعنوى ، والحرية من أجل الإنسان . الإنسان إذن هو الغاية .

والملاحظ على عملية التحرر أنها مقترنة بالتعاطف المتبادل بين الدول التى تريد التحرر ودول المعسكر الاشتراكى ، وفى مقدمتها الاتحاد السوفييتى . وحيث أن التحرر إرهاص للحرية فيلزم من ذلك أن يكون التعاطف إرهاصاً

لما هو مجاوز للتعاطف . والقضية بعد ذلك هى فى تحديد شكل ومضمون هذا « المجاوز » للتعاطف .

ولهذا كان لا بد لصاحب هذا الكتاب — وهو ينتمى إلى إحدى دول العالم الثالث ، إلى مصر — من مواجهة هذه القضية فى شكل حوار دار فى معاهد ثلاثة تابعة لأكاديمية العلوم فى الاتحاد السوفيتى : معهد أفريقيا ، ومعهد آسيا أو ما يسمى الآن بمعهد الاستشراق ، ومعهد أمريكا اللاتينية . وهذه المعاهد مزودة بعدد ضخم من المتخصصين . ولم يكن فى إمكانى أن أتحدث إليهم جميعاً ، ولهذا لم يكن فى وسعى إلا انتقاء دولة أو أكثر من كل قارة ثم أطلب الرأى والفكر . وأنا أقر وأعترف أنه حتى الانتقاء لم يكن بالأمر الميسور .

فقد دارت فى ذهنى أسئلة ثلاثة تبحث عن جواب :

ماذا أنتقى ؟ ولماذا أنتقى ؟ ومن أجل ماذا أنتقى ؟

ولم يكن لدى جواب حاسم ، وإنما كانت لدى رؤية إنسانية تلقى الضوء ولا تتجاوزه . واستناداً إلى هذا الضوء انتقيت . بيد أن انتقائى هذا سبقته عدة أحاديث مع واحد من مفكرى معهد الفلسفة هو أرتورسجديف . هكذا ينادونه باللغة الروسية ، أما هو فيؤثر مناداته بأرتور سعدييف . ولم أدرك إيثاره هذا إلا وأنا أهديه مؤلفاتى .

متخصص فى الفلسفة الإسلامية ويجيد التحدث باللغة العربية ومهموم

بقضايا العالم الثالث[1] وله فى هـذا المجال أفـكار فى طريقها إلى التبلور على هيئة نظرية . ورأيه أن فى أفريقيا وآسيا تياراً يهدف إلى المزاوجة بين الفلسفة القومية التقليدية والفلسفة الغربية . بيد أن هذا التيار يتفرع منه فرعان :

فرع نقطة البداية فيه الفلسفة القومية التقليدية مع محاولة التأليف بينها وبين الفلسفات الغربية الحـــديثة والمعاصرة ، مثل الديكارتيه والـكانطية والهيجلية والبرجسونية . مثال ذلك رادا كريشنان فهو يمزج أدفينا فيدانتا[2] بالهيجيلية الجديدة والمثالية المطلقة فى انجلترا .

وفرع آخر نقطة البدايه فيه الفلسفة الغربية المعاصرة مع محاولة المزاوجة بينها وبين الفلسفه القومية التقليدية ، مثال ذلك عبد الرحمن بدوى والحبابى وسنجور . الأول يزعم أنه وجودى أصيل يمزج بين الوجودية الملحدة والتصوف الإسلامى مجرداً من العنصر الدينى . والحبابى يدعو إلى الشخصانية الفرنسية . أما سنجور فهو يستند إلى العنصرية الزنجية ثم يخلطها بالماركسية والمسيحية والإسلام والوجودية والشخصانية .

— بيد أن سعدييف يلاحظ أن ثمة اتجاهاً وإن كان قومياً إلا أنه يدعو إلى الديمقراطية الثورية . إنه يفيد من التراث الثقافى والدينى ، إلا أن الغاية

---

(١) يعمل سعدييف بقسم الفلسفة والاجتماع لبلدان الشرق بمعهد الفلسفة بموسكو ويعد للنشر ثلاثة كتب « الفلسفة وايديولوجيا العالم الثالث » و « علم الجمال فى العصر الإسلامى الوسيط » و « فلسفة ابن رشد » ثم هـــو يرغب فى تأليف كتاب عن « الفلسفة العربية المعاصرة » إذا تمـكن من زيارة مصر .

(٢) عقيدة دينية فى الهند تفيد فى أصلها اللغوى وفى معناها الدينى إنـكار الثنائية .

من هذه الإفادة تغيير المجتمع ، وبالتالى فهو قريب الصلة بالماركسيه . وأصحاب هذا الاتجاه على الضد من الذين ينتمون إلى الفرع الأول حيث لا صلة لمذاهبهم الفلسفية والروحية بالوضع الاجتماعى الراهن . ثم هم كذلك يتمايزون من الذين ينتمون إلى الفرع الثانى من حيث أنهم يدعون إلى نظام اجتماعى خاص ، إلى طريق ثالث ، لا هو بالرأسمالية الغربية ولاهو بالشيوعية العلمية . ويضرب سعديبف مثالا لذلك بمصر ، وبورما ، وغانا فى عهد نكروما . فالإجراءات الاجتماعية فى مصر ذات مضمون اشتراكى على الرغم من أن القيادة الثورية لا تلتزم الماركسية ومع ذلك فسعديبف يرى أن هذا الوضع أفضل منه فى بورما حيث يصيح أونو أنه ماركسى وأنه ملتزم المادية التاريخية والمادية الديالكتيكية الممزوجة بالبوذية وبخاصة فى الوثيقة الفلسفية المنشورة فى بورما من القيادة الثورية عام ١٩٦٣ بعنوان « مكانة الإنسان فى الكون » ومع ذلك فالاجراءات الاجتماعية ذات طابع رأسمالى .

أما نكروما فله مذهب سطره فى كتابه « مذهب الوعى »[1] وفيه يعلن صراحة أن أساس مذهبه المادية الديالكتيكية ، ويحلل الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية فى قارة أفريقيا مستنداً إلى مبدأ وحدة وصراع الأضداد ، وهو أحد مبادىء المادية الديالكتيكية ، ومع ذلك فهو يمزج بين المادية الديالكتيكية والمسيحية والإسلام ·

بيد أن الانقلاب ضد نكروما وانحراف الاجراءات الاجتماعية فى بورما بالإضافة إلى العدوان الإسرائيلى على الدول العربية وبالأخص مصر دفعت

---

(1) Kwame Nkrumah ; Le consciencisme, Paris, 1965.

الحديث بينى وبين سعدييف تجاه السياسة الاستعمارية وما يلازمها من ترويج لايديولوجيات معينة . وهنا انطلق سعدييف يحلل عن وعى ذكاء الامبرياليين فى الإفادة من الاتجاهات السائدة ومحاولة توجيهها وجهة رجعية . فهو يرى أنهم يستندون إلى الدعوة العنصرية الزنجية ، وإلى دعوة إحياء التراث القومى . بالنسبة إلى دعوة العنصرية الزنجية يروج الامبرياليون للمبدأ القائل بأن الشرق شرق والغرب غرب ، بمعنى أن على الشرقيين التزام تراثهم الثقافى القومى . وحيث أن هـذا التراث قوامه فـكر دينى فإن الامبرياليين يروجون للقيم المشتركة بين الأديان .

وهنا ذكرت لسعدييف ، دعماً لتأويله للمخطط الامبريالى ، أنه قد أنشىء فى واشنطن عام ١٩٦٠ ، « معبد التفاهم » بين الأديان الحية الـكبرى . وانعقد مؤتمر القمة الروحى الأول لهذا المعبد فى كلـكتا بالهند فى ٢٢ أكتوبر عام ١٩٦٨ وكان يضم ممثلين لأحد عشر ديناً :

البوذية ـ المسيحية ـ الـكنفوشية ـ الهندوكية ـ الإسلام ـ الجينية ـ اليهودية ـ المسيحية ـ الشنتوية ـ البهائية ـ الزرادشتية .

ثم انتقل سعدييف بعد ذلك إلى تحليل كيفية إفادة الامبرياليين من الدعوة إلى إحياء التراث القومى وانفتاحه على الفـكر الغربى ، وذلك عن طريق الربط بين هذا التراث وبعض المذاهب الفلسفية الغربية . فمثلا يقرر الفـكر الامبريالى أن بوذا قريب الصلة بالوضعية المنطقية لأنه يشك فى خلود الروح . والمغالطة هنا ، فى رأى سعدييف ، هى فى تجاهل الفارق الجوهرى بين البوذية والوضعية المنطقية . وهنا ردد سعدييف عبارة لهيجل مؤداها أنه من الجائز أن

يعبر كل من الطفل والشيخ عن فكرة واحدة ، ومع ذلك فالمضمون متمايز ، ومن ثم يصبح عقد أوجه الشبه بمعزل عن هذا التمايز سطحى وساذج .

وأشار سعدييف بعد ذلك إلى أن المركز الرئيسى لهذا النوع من الفكر الامبريالى هو جامعة هاواى[1] فى هونولولو حيث تنعقد المؤتمرات للمقارنة بين الفلسفة الشرقية والغربية من أجل الكشف عن أوجه الاتفاق . والمقارنة محصورة على وجه التحديد بين الفلسفة الغربية واليابانية والهندية والصينية . أما الفلسفة العربية فليست موضع اهتمام . وسبب هذا التجاهل ، فى رأى سعدييف ، أن الثقافة العربية المعاصرة وثيقة الصلة بالثقافة الغربية .

وكان لابد بعد الإنصات إلى تحليل سعدييف للعوامل الايديولوجية المؤثرة فى نضال شعوب العالم الثالث ضد الامبريالية مناقشة العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية . وكان همى فى المقام الأول التعرف على رأى بعض المتخصصين حول الانقلاب ضد نكروما وضد سوكارنو وضد موديبو كيتا .

قال لى أحد المتخصصين فى غانا

إن ثمة سؤالا جوهرياً :

لماذا لم تتحرك الجماهير عند إعلان نبأ الانقلاب فى ٢٤ فبراير عام ١٩٦٦ وكان نكروما فى بكين يجرى محادثات رسمية مع المسئولين . ويومها قال شواين لاى لنكروما : إنك ما زلت شاباً وأمامك أربعون سنة أخرى[2] .

---

(١) يصدر عن هذه الجامعة مجلة فلسفية بعنوان «Philosophy, East & West»

(2) Kwame Nkrumah : Dark days in Ghana, London 1968, P. 12 .

وكان جواب هذا المتخصص أن عوامل عدم تحرك الجماهير مردودة إلى عوامل ذاتية وموضوعية . العوامل الموضوعية تدور على أخطاء الحزب الحاكم ، والعوامل الذاتية متمركزة فى شخصية نكروما . فالحزب الحاكم قد تكون عام ١٩٤٩ من الفلاحين والنقابات العمالية والبورجوازية المتوسطة . ولم يكن لدى نكروما برنامج اشتراكى ، وإنما كان كل همه التخلص من الاستعمار البريطانى . وقد اجتمع بعض المسئولين من الانجليز مع قادة الحزب عام ١٩٥١ واتفقوا على منح غانا استقلالها فى مقابل عدم الإضرار بالمصالح الاستعمارية . وقد تحقق هذا الاستقلال عام ١٩٥٧ ، ولكنه كان استقلالا صورياً ، فقد كانت المراكز الحساسة فى غانا فى قبضة الانجليز ، ولهذا لم يكن الشعب الغانى راضياً عن هذا الاستقلال وكان نكروما خائفاً من رد فعل الانجليز إذا هو أضر بمصالحهم الاقتصادية . وكان من المعروف أنهم يستولون على دخل غانا من الكاكاو ويودعونه فى بنوكهم . وأخفق نكروما فى تأسيس نظام مالى للحد من السيطرة الاقتصادية الانجليزية . ولم يكن هم مستشاريه إلا تقويته بشتى الطرق ، ومن بين هذه الطرق طرد الثوار من أجهزة الدولة ، واستيلاء الطبقة البورجوازية على المراكز الحساسة فى الدولة ، وتداخل أجهزة الحزب مع أجهزة الدولة بقيادة هذه الطبقة . وحين طالب الثوار بتطبيق الماركسية وتشكيل حزب ثورى يعنى بالمركزية الديمقراطية لم يستجب نكروما لهم ، بل ذهب إلى الحد الذى منع فيه المؤلفات الماركسية من دخول غانا .

ومع ذلك ففى عام ١٩٦٠ نادت الجماهير بضرورة تحقيق الاستقلال الاقتصادى باعتباره الاستقلال الحقيقى ، وأيدت البورجوازية المتوسطة هذا النداء بهدف تحقيق مزيد من مكاسبها الاقتصادية ، وانسحب الإنجليز من

غانا بسبب قوة هذا النداء . وكان أمام نكروما بعد ذلك مشكلتان : التصنيع وتحسين الزراعة . وطالبت النقابات العمالية بضرورة بناء قطاع عام ، أما البورجوازية المتوسطة فقد احجمت عن تمويل مشروعات التصنيع . وذهب نكروما إلى الدول الاشتراكية يطلب العون الاقتصادى ، ووقتها قامت المظاهرات فى غانا ، بايحاء من الطبقة البورجوازية ، تطالب بتخفيض الضرائب وتنشيط القطاع الخاص . واتجهت النقابات العمالية إلى المنظمة الحرة للنقابات العمالية ، وهى منظمة عالمية رجعية ، تطلب منها التأييد . والسبب فى هذا الاتجاه هو ضعف الوعى الطبقى لدى عمال غانا . وعندئذ ذهب نكروما إلى الولايات المتحدة الأمريكية ووقع اتفاقية بناء سد الفولتا . وتوهم نكروما أن فى مقدوره التغلب على العقاب والمؤامرات التى تترتب على هذه الاتفاقية مع ملاحظة أن وزير المالية كوملا جبيديما فى حكومة نكروما ، فى ذلك الوقت ، كان مليونيراً وعضواً فى الحزب . وكان هذا الوزير على يقين من عجز نكروما عن مواجهة هذه العقبات . والنتيجة المحتومة بعد ذلك عدم القدرة على تنفيذ المشروعات المترتبة على بناء السد ، وزيادة الضرائب وتنشيط القطاع الخاص ، وانتشار البيروقراطية فى أجهزة الحزب ، وتجميد حركة الجماهير . ولهذا فإن الانقلاب ، فى رأى هذا المتخصص ، جاء طبيعياً وحتمياً .

أما الانقلاب ضد سوكارنو فقد دار الحديث عنه مع جارف رئيس قسم جنوب شرق آسيا بمعهد الاستشراق . وهو يرجع حدوث الانقلاب إلى عوامل ذاتية وعوامل موضوعية .

العوامل الذاتية متمركزة حول فكر سوكارنو وشخصيته . فهو يتأرجح بين اليمين واليسار . وثوريته قبل الثورة أشد وأعنف ، ومؤلفاته الأولى أقوى من

مؤلفاته فيما بعد . وسبب ذلك مردود إلى أن سوكارنو يدعو إلى ايديولوجية الطبقة البورجوازية المتوسطة ، وهى ايديولوجية كانت شائعة فى روسيا فى القرن التاسع عشر ، وكان يروج لها تشرنيسفسكى (١٨٢٨ — ١٨٨٩) وميخايلوفسكى (١٨٤٢ — ١٩٠٤) وهى تدعو إلى تحقيق الثورة استناداً إلى الفلاحين دون البروليتاريا ، وإلى رفض مبدأ الصراع الطبقى . وسوكارنو كذلك بالرغم من إقراره لمبدأ الصراع الطبقى ، قبل الثورة ، أى قبل عام ١٩٤٥ ، إلا أنه فى بداية الثورة رفض تفجير الصراع الطبقى ، ونادى بتوحيد الطبقات بدعوى النضال ضد الاستعمار ، وأسس الناساكوم[1] . يقول عنه « إنه ليس مجرد توحيد للأحزاب ، وإنما هو قوة ثورية لا مثيل لها فى تاريخ البشرية» ويستند الناساكوم إلى خمسة مبادىء[2] و«بانشاسيلا Pantjasila » وتنطق Pan-Chaseelah وقد أعلن سوكارنو هذه المبادىء فى خطاب له فى ١٧ يوليو عام ١٩٤٥ ، أى قبل استقلال أندونيسيا فى ١٧ أغسطس عام ١٩٤٥ . وفى يوليو ١٩٥٩ أعلن سوكارنو أن أندونيسيا تأخذ بالديمقراطية الموجهة guided Democracy ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن اشتراكية سوكارنو قريبة من الاشتراكية العلمية ، بل أكثر تقدمية من اشتراكية حزب التربية الاسلامية على الرغم من أن هذا الحزب يقبل اشتراكية ماركس . ومن أجل ذلك أيده الحزب الشيوعى الأندونيسى . بيد أن سوكارنو كان يمارس لعبة التوازن بين قوى اليمين وقوى اليسار .

---

(١) لفظة Nasakom مكونة من ثلاثة مقاطع Nas ترمز إلى الأحزاب الوطنية. A ترمز إلى الأحزاب الدينية، Kom ترمز إلى الحزب الشيوعى .

(٢) الإيمان بالله ، الانسانية ، القومية ، سلطة الشعب ، العدالة الاجتماعية .

وهنا سؤال لا بد أن يثار :

هل هذه اللعبة مفروضة على سوكارنو ، أم أنها من صنعه واختياره .

وكان جواب جارف حاسما :

إنها من صنعه ، والاختيار الذاتي ممكن وقبوله ماركسياً مشروع . ورفض الذاتية ضد الماركسية وقد قال لينين إن الثورة تنطوى على عاملين ، عامل ذاتي وعامل موضوعى .

يبقى إذن البحث عن العوامل الموضوعية التى سببت الانقلاب ضد سوكارنو وجارف يرجعها إلى عوامل اقتصادية وسياسية .

العوامل الاقتصادية تدور على تحكم الطبقة البورجوازية المتوسطة فى بداية الثورة . فقد نهبت أموال الدولة ، والنهب ظاهرة طبيعية بالنسبة إلى هذه الطبقة . ثم إنها قد وجهت نسبة كبيرة من ميزانية الدولة إلى الادارة الحكومية بدلا من توجيهها إلى المشروعات التى تؤدى إلى زيادة الدخل القومى .

أما العوامل السياسية فتدور على الصراع بين الجيش والحزب الشيوعى الأندونيسى ، وعلى الأخطاء التى ارتكبها هذا الحزب . ومن المعروف أن الحزب الشيوعى الأندونيسى كان يضم فى عام ١٩٥٣ ٠٠٠ ر ١٠٠ عضو وفى الستينات قفز هذا العدد إلى أكثر من ثلاثة ملايين . وإذا أضفنا إلى هذا العدد المنظمات المتعاطفة معه والتى وقعت تحت تأثيره ، وهى التنظيمات العمالية والفلاحية والنسائية والشبابية ، فإن العدد يرتفع إلى ١٦ مليوناً .

وهنا سألت جارف عن السبب فى هذا النمو السريع للحزب .

وكان جواب جارف أن سبب ذلك مردود إلى أن الحزب لم يكن يمانع فى قبول طبقة الفلاحين والطبقة البورجوازية المتوسطة. ثم إن الحزب كان فى مقدمة المناضلين فى مرحلة التحرر الوطنى.

أما أخطاء الحزب، فى رأى جارف، فهى على النحو التالى:

قبل الحزب منفستو سوكارنو، وهو بيـان تقدمى. إلا أن الحزب قد أخطأ حين قبل هذا البيان على أنه بيـان ماركسى. إذ هو فى الحقيقة يتبنى ايديولوجيـة الطبقـة البورجوازية المتوسطـة. ثم إن الحزب دعا إلى تحقيق « التـكامل » بينه وبين الفلاحين. وهذه الدعوة مرفوضة من وجهة نظر ماركسية إذ يجب أن تـكون الدعوة إلى تحقيـق « التعـاون » وليس «التكامل». كما أن الحزب تبنى ايديولوجيا ماوتسى تونج فى السياسة الخارجية فدعا إلى خروج اندونيسيا من هيئة الأمم المتحدة. ومقاطعة هذه الهيئة دعوة كان يروج لها ماو. وكان من شأن هذا الخروج حرمان اندونيسيا من المعونة الزراعية والصحية فزادت الديون فى يوليو عام ١٩٦٥ إلى أكثر من مليارين من الدولارات. وفى هذا العـام كذلك اشتد العداء بين الجيش والحزب الشيوعى الأندونيسى. ومع ذلك فقد نجح الحزب فى دفع سوكارنو إلى محاربة ماليزيا.

أما عن الانقلاب ضد موديبو كيتا فقد دار الحديث عنه مع مكسيموفا وهى تعمل بمعهد افريقيا ومتخصصة فى مالى، وقد ذهبت إليها ما بين عامى ١٩٦٤ و ١٩٦٥ وأمضت تسعة أشهر. ورأيها أن تنحية موديبو كيتا محتومة بأخطائه. فقد التزم الاشتراكية دون أن يحدد معناها. ومن المعروف أن التطبيق

الاشتراكى يتطلب فى البداية تضحيات . وإذا لم يكن المرء على وعى بما يضحى فلابد من أن يتذمر . وقد تذمر الشعب بالفعل ، فقد اضطرت الحكومة إلى فرض الكثير من الضرائب . وكان الشعب يتوقع ارتفاع مستوى المعيشة ، ولكنه على الضد من ذلك ازداد فقراً . هذا بالاضافة إلى أن نسبة ٨٠ ٪ من الدخل القومى كانت تصرف على الادارة الحكومية .

ثم إن موديبو كيتا أحاط نفسه بمجموعتين ، مجموعة تمثل اليسار الصينى ، وأحد أقطابها وزير التخطيط سيدو بديان كوباتى ، ومجموعة أخرى مصالحها مرتبطة بالمصالح الفرنسية .

تبنت الصين الشعبية تصنيع مالى ، ولكن لم يستند إلى أسس علمية . مثال ذلك : يقام مصنع للسجاير ومالى لا تنتج « التوباكو » فتقوم الصين بتوريده . ثم أشار الصين على موديبو كيتا بالأخذ بنظام الجيش الأحمر على غرار ما يحدث فى الصين . وخطورة هذا النظام أنه لا يهدف إلى حماية الشعب وإنما إلى حماية الحاكم . من أجل ذلك كله اجتاحت البلاد موجة من السخط تبلورت حين بدأ الشعب يقارن بين ما حدث فى مالى وما يحدث فى السنجال حيث تتميز بالتقدم الاقتصادى . وفى رأى مكسيموفا أن تقدم السنجال كان من العوامل الهامة التى أطاحت بموديبو كيتا .

وكان من الضرورى ، بعد استعراض وجهة النظر فى الانقلابات ضد بعض الثورات التقدمية فى العالم الثالث ، الانعطاف على الأوضاع الثورية التقدمية القائمة ، ومن بينها الثورة المصرية والثورة الكوبية .

وفى معهد افريقيا التقيت بمولود عطالله ، وهو من المتخصصين البارزين فى الدول العربية . زار القاهرة أكثر من مرة .

سألته عن رأيه فى التجربة الاشتراكية المصرية أجاب قائلا :

علمتنا النظرية والتجربة أن ثمة مفاتيح ثلاثة لبناء الاشتراكية : التصنيع والجمعيات التعاونية والثورة الثقافية . ومع ذلك فإذا وجدت مفاتيح أخرى فنحن على استعداد لقبولها .

ثم استطرد قائلا :

واستناداً إلى هذه المفاتيح الثلاثة أرى أن مصر الآن تمر بمرحلة انتقالية :

من المعروف أن الانتاج الصناعى الراهن قد زاد ١٦ مرة من عام ١٩٥٢ إلى عام ١٩٦٨ ، ومع ذلك فهذه زيادة ضئيلة وتشهد على أن القوة المنتجة ضعيفة . فنحن هنا فى الاتحاد السوفييتى قد عملنا على رفع الانتاجية الصناعية حتى سجلت زيادة ٤٠ مرة عام ١٩٣٩ بالنسبة إلى عام ١٩١٧ .

— وما رأيك فى المثقفين الثوريين فى مصر الآن ؟

— إنى أتابع بانتظام ما يكتبه المثقفون الثوريون فى مجلة « الطليعة » ولى ثلاث ملحوظات :

الملحوظة الأولى أن كتاب « الطليعة » يخلطون بين المنتج الصغير والمنتج الكبير فيصورون أن كلا منهما ينتمى إلى الطبقة البورجوازية . وهو خطأ مطلوب تصويبه ، ذلك أن ثمة فارقاً كيفياً هو أن المنتج الكبير يستغل العمال فى حين أن المنتج الصغير عاجز عن ممارسة هذا الاستغلال .

— ولكن ماهو المقياس الموضوعى لتحديد الفارق بين الانتاج الصغير والانتاج الكبير ؟

— على كتاب « الطليعة » أن يحددوا هذا المقياس الموضوعى .

ثم استطرد قائلا :

والملحوظة الثانية هى أن ثمة دراسة تحليلية ينبغى « للطليعة » أن تتعرض لبحثها ، وهى الخاصة بأشكال الاقتصاد المختلفة ، مثل الاقتصاد الطبيعى والإنتاج الصغير والرأسمالية الوطنية ، والجمعيات التعاونية ، ورأسمال الأجنبى ، وكذلك السياسة الاقتصادية الجديدة NEP التى ابتدعها لينين .

أما الملحوظة الثالثة فثمة تخوف من لفظة «رأسمالية الدولة» مع أن الماركسية لا تمانع فى رأسمالية الدولة . بل إن لينين قد أقرها فقدم امتيازات للشركات الأمريكية فى سيبيريا . وأذكر كذلك أن لينين استعان بالشركات الأجنبية فى الثلاثيات حين فكر فى إنشاء محطة للجرارات فى ستالينجراد . وطالما أن هذه الامتيازات تحت مراقبة الدولة فلا خوف من تدمير الاشتراكية .

وثمة تحليل آخر للثورة المصرية لا يناقض تحليل مولود عطاالله ، وإن كان يتميز بأنه يضع النقط فوق الحروف ، وهو تحليل أفضت به إلى سيدة تدعى « إيرينا بتروفنا كوبتشنكا » فى كلية الفلسفة بجامعة لينينجراد ، وكانت تعد رسالة للحصول على درجة « دكتوراه فى العلم » — أعلى درجة علمية فى الاتحاد السوفيتى — وعنوانها « لينين والمشكلات المعاصرة لثورات التحرر الوطنى » تواظب على قراءة ملخصات لمقالات مجلة « الطليعة » . وقد أبدت اعجابها بهذه المجلة وبخاصة أعداد عامى ١٩٦٨ ، ١٩٦٩ .

سألت فى حسم وبلا تردد :

ماذا عن ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ؟

وأجابت بنفس النبرة :

مجموعة من الضباط الأحرار قامت بالثورة سياسياً ، واتجهت إلى بناء الدولة اقتصادياً ، وأجلت النظر فى الايديولوجيا . ومع ذلك أعلنت أنها تتخذ الطريق اللا رأسمالى .

واستطردت : ومع ذلك فهى ثورة ديمقراطية لأنها تضم الانتلجنسيا والعمال والفلاحين والبورجوازية المتوسطة . وهذه سمة الثورات فى العالم الثالث .

بعد الثورة المصرية تبقى الثورة الكوبية . وفى معهد أمريكا اللاتينية[1] التقيت ببوريس كوفال . وبدأ حديثه بتحفظ حول إمكان اعتبار أمريكا اللاتينية من العالم الثالث . ففى رأيه أن ثمة فارقاً بين أمريكا اللاتينية وقارتى أفريقيا وآسيا من الوجهة السياسية والاقتصادية . فالملاحظ أن معظم دول أمريكا اللاتينية قد استقلت سياسياً منذ زمن بعيد . على سبيل المثال لا الحصر استقلت المكسيك حين اندلعت فيها ثورة من عام ١٨١٠ إلى عام ١٨٢٥ ، وحصلت كوبا على استقلالها عام ١٨٩٨ . أما فى أفريقيا وآسيا فلم يحدث أن استقلت

---

(١) أنشىء هذا المعهد عام ١٩٦١ وبه الآن ١٥٠ باحثا ، وبه أقسام متخصصة فى مشكلات عامة، وبخاصة بقارة أمريكا اللاتينية، مثل المشكلات الاقتصادية والزراعية والايديولوجية والثقافية وحركة التحرر الوطنى والحركة العمالية . أما كوبا فهى الدولة الوحيدة التى أنشىء لها قسم عام ١٩٦٤ لأنها الدولة الاشتراكية الوحيدة فى هذه القارة . ومع ذلك فالمعهد يزمع تأسيس أقسام فى المستقبل خاصة بالأرجنتين والمكسيك وشيلى والبرازيل ، كما أن المعهد يعد الآن موسوعة خاصة بأمريكا اللاتينية تعبر عن وجهة نظر الباحثين فى جميع المشكلات المتعلقة بهذه القارة . وقيل لى إنها ستصدر خلال سنتين ، فلعلها قد صدرت الآن .

دولة فيها إلا فى النصف الثانى من القرن العشرين . كما أنه من الملاحظ أن بعض دول أمريكا اللاتينية تنتمى إلى النظام الرأسمالى ، مثل الأرجنتين والبرازيل ، ومن ثم فهى ليست متخلفة على غرار دول قارتى أفريقيا وآسيا التى ليس بها طبقات رأسمالية بالمفهوم الغربى ، الأمر الذى ترتب عليه أن يكون التطور الاجتماعى والاقتصادى فى أمريكا اللاتينية أقوى منه فى قارتى أفريقيا وآسيا . ومع ذلك فإنه يمكن القول بأن ثمة دولا فى أمريكا اللاتينية تنتمى إلى العالم الثالث مثل جويانا البريطانية وجويانا الهولندية . والنتيجة المحتومة من كل ذلك أن ظاهرة الصراع الطبقى واضحة فى أمريكا اللاتينية . بينما هى ليست كذلك فى قارتى أفريقيا وآسيا ، ومن ثم فإن تأثير الماركسية فى أمريكا اللاتينية أقوى منه فى أفريقيا وآسيا حيث تسودها ايديولوجيات قومية يمكن أن تنتمى إليها جميع الطبقات على اختلاف أنواعها .

— وما دلالة هذا التأثير القوى للماركسية فى أمريكا اللاتينية ؟

— نشوء الأحزاب الشيوعية بغزارة وقوة .

— وما رأى هذه الأحزاب فى طبيعة النضال والثورة ؟

— فى تقديرى أن النضال ينبغى أن يتجه ضد الاستعمار الرأسمالى لأن الرأسمالية الوطنية على علاقة قوية بالاحتكارات الأجنبية ، ومن ثم فهى ضد التقدم الاقتصادى . ومن هنا تنشأ معادلة صعبة أمام هذه الأحزاب مفادها أن النضال القومى هو فى نفس الوقت نضال طبقى . ومعنى ذلك أن عليها أن تناضل فى جبهتين ، جبهة ضد الاستعمار ، وجبهة ضد الاستغلال . والحزب الذى يتغلب على هذه المعادلة هو الذى يؤثر ويقود ، ولكن الملاحظ حتى الآن أن الثورات فى أمريكا اللاتينية هى فى البداية ثورات بورجوازية ديمقراطية باستثناء كوبا

إذ تحولت ثورتها من ثورة بورجوازية ديمقراطية إلى ثورة اشتراكية .

— وما هى القوى الاجتماعية التى أسهمت فى تحقيق الثورة الاشتراكية الكوبية ؟

— تحديد هذه القوى موضع خلاف بين الماركسيين . رأى يذهب إلى أن القوة الاجتماعية الرئيسية هى الفلاحون بدعوى أن الفدائيين الكوبيين كانوا يهتمون بقضايا الاصلاح الزراعى ، وأن الثورة انفجرت فى القرى قبل أن تنفجر فى المدن . ثم إن الفلاحين فى كوبا ليسوا فلاحين بالمعنى التقليدى ، إذ هم ، قبل الثورة ، لم يكن لديهم أية ملكية زراعية ، أى أنهم كانوا مستغلين مثلهم فى ذلك مثل العمال . ورأى آخر يقرر أن العمال هم القوة الاجتماعية الرئيسية فى تحقيق الثورة الكوبية . فتعدادهم مليونان وتعداد كوبا سبعة ملايين . وهم الذين نظموا الاضطرابات ضد باتيستا دكتاتور كوبا قبل الثورة ، وضد الاستعمار . وكانوا فى ذلك متحدين مع الفلاحين .

— وما هى العوامل التى دعمت هذه القوى الثورية ؟

— ثمة عوامل ثلاثة :

الحزب الشيوعى الكوبى[1] وقد أسهم إيجابياً فى الثورة ، وكانت

---

(١) تأسس فى المؤتمر الأول الذى انعقد فى ١٦ ، ١٧ أغسطس عام ١٩٢٥ . ولم تعترف به حكومة مكادو Machado ، ولم يصبح حزباً مشروعاً إلا فى ١٣ سبتمبر عام ١٩٣٧ ، وكانت القضية الأساسية للحزب فى ذلك الوقت هى مدى إمكان توحيد العمال الصناعيين والزراعيين ، فى قطاع زراعة السكر ومنتجاته ، فى نقابة قومية واحدة . ومن هنا أصبح الحزب متلاحماً عضوياً مع الحركة العمالية

Jacques Arnaul, Cuba et Le marxisme, Essai sur la révolution Cubaine, in la nouvelle Critique, numero spécial, P. 34.

ايديولوجيته مرغوبة لدى العمال .

والمعونة السوفييتية ، سياسياً واقتصادياً ، كان لها دور فعال .

ثم كاسترو ورفاقه . كانوا فى بداية الثورة ديمقراطيين وطنيين ثم تحولوا خلال ممارسة النضال إلى اشتراكيين[1] .

وهنا قلت لكوفال : يقال إن الحزب الشيوعى الكوبى لم يكن له أى تأثير على الثورة لأن كاسترو لم يكن ماركسياً .

وكان تعليق كوفال فى حسم أنه ليس من المهم أن تعلن أنك ماركسى وإنما المهم عملية النضال ذاتها وتطور هذا النضال[2] .

---

(١) فى ٢٤ ابريل ١٩٥٩ قال كاسترو «لا دكتاتورية فرد ولا دكتاتورية طبقة» وفى أوائل يوليو ١٩٦١ لم يعد هناك مايسمى بحركة ٢٦ يوليو أو الحزب الاشتراكى الشعبى أو حركة ٣٠ مارس ، وإنما ثمة منظمة ثورية واحدة ماركسية لينينية ، أى شيوعية . وفى ٢ ديسمبر ١٩٦١ قال كاسترو « نضال جميع الثوار لتأسيس ديمقراطية عمالية بدلا من النظام الاستغلالى للعمال . وهذا ما تعنيه الماركسية بدكتاتورية البروليتاريا .

(٢) قال كاسترو إنه قرأ ، فى المرحلة الجامعية المنفستو الشيوعى والأعمال المختارة لماركس وانجلز ولينين ، وقرأ « رأس المال » حتى صفحة ٣٧٠ وقال أحد رفاقه إن كتاب كاسترو المفضل هو « الدولة والثورة » للينين . ويبدو أن هذا الكتاب قد لعب دوراً فى تكوين نظرية كاسترو عن الثورة فى كوبا . وأغلب الظن أنه وجد حلا لقضية الثورة فى الفصل الثالث « تجربة كوميون باريس » . وفى هذا الفصل يذكر لينين خطاباً موجها من ماركس إلى كوجلمان Kugelmann بتاريخ ١٢ ابريل ١٨٧١ يقول فيه إن تدمير الجهاز البيروقراطى والعسكرى للدولة هو الشرط الأولى لأية ثورة شعبية حقيقية » .

— وما رأى كاسترو فى طبيعة النضال ؟

— كان كاسترو يرى أن الحركه الفدائية المسلحة هى الطريق الأوحد للنضال . وبسبب هذه الرؤية اتهم كاسترو الأحزاب الشيوعية فى أمريكا اللاتينية بأنها تحريفية ، ذلك أن هذه الأحزاب قد أعلنت أن طرق الثورة متعددة ابتداء من النضال المسلح حتى النضال السياسى .

— وما رأى السوفييت فى هذا الخلاف ؟

— إننا نفهم موقف كل من الطرفين . بيد أن لدينا تحفظين على الثورة الكوبية :

التحفظ الأول أننا لا نقبل أن يكون النضال المسلح هو الطريق الأوحد

والتحفظ الثانى ملاحظتنا أن الكوبيين يريدون تصدير الثورة . مثال ذلك ذهاب جيفارا إلى بوليفيا . ولكن بعد مقتل جيفارا وقمع الثورة فى بوليفيا عدل كاسترو وجهة نظره . ورغم هذا التحفظ الايديولوجى فإننا نساعد كوبا اقتصادياً .

وفى نهاية الحوار وجهت إلى كوفال السؤال التقليدى عن العلاقة بين الأحزاب الشيوعية والقوى الدينية فى أمريكا اللاتينية ؟

وكان جوابه أن الكاثوليك هم القوة الرئيسية بين القوى الدينية الأخرى ، وهم إما محافظون وإما راديكاليون . والراديكاليون تقدميون وطنيون لأنهم يناضلون مع العمال والفقراء ضد الاستغلال ، ومن ثم اكتسبوا بعداً سياسياً يضاف إلى البعد الدينى . وإشكال الشيوعيين هو فى مدى التعاون والتلاحم

مع هذه القوى الدينية الراديكالية ، إذ ليس للشيوعيين خبرة سابقة فى هـذه التجربة . ومع ذلك ففى وثائق الأحزاب الشيوعية فى عام ١٩٦٨ تأكيدات على ضرورة التعاون مع الـكاثوليك التقدميين ، وعدم نقد الدين من حيث هو دين . وليس فى هذا تحريف للماركسية ، فقد قال ماركس « إنه ليس من الضرورى للماركسى أن يكون ملحداً » . وقد تبنى تولياتى — زعيم الحزب الشيوعى الإيطالى الراحل — هذا القول فعرف الشيوعى بأنه من يناضل ضد الرأسمالى . ومن هنا أصبح بعض الـكاثوليك أعضاء فى الأحزاب الشيوعية بشرط ألا يبشروا بالدين داخل الحزب .

— وهل ثمة حوار بين المسيحية والماركسية فى أمريكا اللاتينية على نمط ما يحدث فى غرب أوروبا الآن ؟

— الحوار قائم ، ولـكنه يواجه صعوبات ، إذ ليس للأحزاب الشيوعية فى هذه القارة مشروعية سياسية .

ولم يكن من الممكن الاكتفاء بالحوار مع بوريس كوفال عن كوبا إذ هو يعمل فى قسم التحرر الوطنى والحركة العمالية ، وثمة قسم خاص لـكوبا يرأسه فاسيلى يرمالايف Vasily Ermalaev ولـكنه كان موجوداً وقتئذ بالاتحاد السوفييتى ، ولهذا جرى الحوار مع أحد مساعديه ، وهو أناتول بيكاريفتش وقد زار كوبا ثلاث مرات فى ١٩٦١ ، ١٩٦٤ ، ١٩٦٧ ، بالإضافة إلى الأرجنتين وأورجواى .

يرى بيكاريفتش أن الثورة الـكوبية تتميز بأسلوب خاص . فقيادتها فى

البداية ثورية ديموقراطية متأثرة بثلاث حركات : ايديولوجيـة مارتى[1] José Marti ، والحزب الشيوعى الذى تأسس عام ١٩٢٥ بقيـادة هوليو أنطونيو ميا[2] Julio Antonio Mella وحركة الطلاب فى ٣٠ مارس ١٩٥٧ .

وهذه الحركات ، رغم تباينها ، لها أرضية مشتركة : النضال ضد الديكتاتورية والاستعمار . واستطاع كاسترو أن يجمع هذه الحركات فى حركة واحدة هى

---

(١) يعتبر الأب الروحى للثورة الكوبية . ولد فى ٢٨ يناير ١٨٥٣ . لم يكن ماركسياً ، ولكنه كان متعاطفاً مع الماركسية لانحيازها إلى الطبقات الكادحة . كان يرى أن الفلاحين هم القوة الاجتماعية الرئيسية فى البنية الاجتماعية . ولهذا انشغل بمسألة الاصلاح الزراعى ومحو الأمية . من أقواله المأثورة « ينبغى امتحان الأفكار فى ضوء الانجازات . . . ذلك أن الانسان لا يثق إلا فى الأفعال . وإذا كنا نحوز الثقة فذلك لأننا نفعل بما ننادى به » .

(٢) ولد فى ٢٥ مارس ١٩٠٣ فى هافانا ، من أب كوبى وأم ايرلندية . تعلم فى المدارس المسيحية . وفى ١٩٢١ التحق بجامعة هافانا ، وفى بداية عام ١٩٢٣ رأس أول مؤتمر ثورى للطلاب حيث قرر المؤتمر تأسيس « جامعة جوزيه مارتى الشعبية » تقوم بتعليم العمال . ثم أسس مارتى « جمعية مناهضة الاكليروس فى كوبا ودعا لتأسيس « جبهة وطنية متحدة » لتحرير كوبا من الاستغلال الأجنبى . وفى ١٩٢٣ أسهم فى تكوين جماعة شيوعية فى هافانا . وفى ٢٧ نوفمبر ١٩٢٥ سجن ، ولكن شعبيته أجبرت السلطات على الافراج عنه . ولكنه كان مراقبا فرحل إلى بنما وجواتيمالا وهوندوراس ، ثم استقر فى المكسيك ، وهنا انضم إلى الحزب الشيوعى وأصبح سكرتيراً عاما وأسس جمعية المهاجرين الجدد للثوار الكوبيين . حضر فى موسكو المؤتمر الدولى للنقابة الحمراء ، ثم عاد إلى المكسيك فقتل بأيد مدفوعة من حكومة مكادو فى ١٠ يناير ١٩٢٩ .

حركة ٢٦ يوليو ١٩٥٣ . ولكن حين نادت الثورة الكوبية بالاشتراكية تفككت هذه الحركات الثلاث . تمرد الجناح اليمينى فى حركة ٢٦ يوليو لأنه كان ضد الدكتاتورية ، وليس مع التغيير الجذرى فاتحد الحزب الشيوعى مع بقايا حركة ٣٠ مارس فى حزب موحد ثورى . وتطورت الايديولوجيا حتى أصبحت الماركسية اللينينية هى السائدة ، وعندئذ أعلنت القيادة الثورية فى عام ١٩٦٦ أن كوبا دولة اشتراكية ، وتحول الحزب الموحد إلى حزب شيوعى .

وهذا التطور للثورة الكوبية يحكى فى نفس الوقت تطور تفكير كاسترو . فكاسترو لم يكن ماركسياً فى البداية ، ولكنه كان يدرس الماركسية فى مرحلة طلب العلم ، وكان يتساءل : هل فى إمكانى أن أكون ماركسياً ؟ وكان جوابه بالسلب . وحين قبض عليه عام ١٩٥٣ كان يحمل كتاب لينين « الدولة والثورة » .

ثم يستطرد بيكاريفتش قائلا :

طبقاً لخبرتنا مع الثورة الكوبية نرى أن الثورة هى التى حولت كاسترو إلى الماركسية اللينينية وتأسيس حزب يحمل هذا الاسم .

وهنا تساءلت : وما موقف هذا الحزب الماركسى اللينينى من الدين ؟

وأجاب بيكاريفتش :

إن كاسترو تلقى العلم فى مدارس الآباء اليسوعيين . والكاثوليك قوة اجتماعية فى كوبا . ولم تقف الثورة ضد هذه القوة ، وإنما وقفت ضد القساوسة الأسبان الذين كان يعملون فى كوبا ، فقد طردهم كاسترو بدعوى أنهم حملة أفكار فرانكو وليسوا حملة أفكار المسيح ، لأن أفكار المسيح ، كما قال كاسترو للمؤمنين ، لا تتناقض مع الثورة . ومع ذلك فالدين ، فى كوبا ، منفصل عن الدولة .

وهكذا لم يعد الدين مشكلة بالنسبة للثورة الكوبية لسببين :

السبب الأول مردود إلى وجود عناصر تقدمية فى الكنيسة الكاثوليكية فى أمريكا اللاتينية . والنموذج الحى هو كاميلوتورس Comilo Tores كان قسيساً فى كولومبيا ، ومن أقواله المأثورة « أريد أن أزرع أفكار المسيح فى الأرض » ، وكان يتعاون مع الفدائيين ، ومات مقتولا .

والسبب الثانى أن الماركسية اللينينية ليست دوجما .

وأثناء إقامتى فى الاتحاد السوفييتى انعقد المؤتمر الدولى للأحزاب الشيوعية والعمالية فى موسكو فى الفترة من ٥ إلى ١٧ يونيو ١٩٦٩ .

ولفت نظرى أن الحزب الشيوعى الكوبى كان حاضراً فى المؤتمر كمراقب فطلبت من بيكاريفتش تفسيراً لهذه الظاهرة فقال : إن الحزب الشيوعى الكوبى له رأى خاص فى النضال ضد الاستعمار ، ذلك أنه يربط ربطاً عضوياً بين النضال وبين عدم الدعوة إلى السلام . ونحن السوفييت

نرى أن هذا الربط ليس ضرورياً ، فى المرحلة الراهنة ، فالنضال ضد الاستعمار لا يعنى بالضرورة إشعال الحروب . وعلى الرغم من هذا الخلاف فقد قرر الحزب الشيوعى الـكوبى ضرورة التواجد بالمؤتمر ليؤكد وحدة الحركة الشيوعية العالمية .

●

الايديولوچيا
الثورة والدين

فى كتاب « ما العمل ؟ » يقول لينين « إما إيديولوجيا بورجوازية وإما إيديولوجيا اشتراكية ، ولا وسط بينهما ، لأن الإنسانية لم تؤسس ايديولوجيا ثالثة » .

ولذلك كان لابد من طرح قضية الايديولوجيا على فلاسفة السوفييت .

وفى رأى رومنتسيف[1] ــ وهو يعتبر حجة فى فهم قضية الايديولوجيا ــ أن ماركس يرد نشأة الايديولوجيا إلى ظاهرتى تقسيم العمل والصراع الطبقى . ومن هذه الزاوية فإن للايديولوجيا معنيين :

---

(١) مجلة « مسائل فلسفية » ، ١٩٦٨ ، عدد ١١

المعنى الأول — وهو وارد فى بعض مؤلفات ماركس — يدور على التقابل بين الايديولوجيا والعلوم الاجتماعية . ومن هذه الجهة فإن الايديولوجيا تعنى الوعى الكاذب بمعنى تصور العقل على أنه وحدة قائمة بذاتها ، والأفكار على أنها من غير أساس مادى .

والمعنى الثانى يدور على القول بأن العلوم الاجتماعية ايديولوجيا ، إذ هى تستند إلى الواقع وإلى الضرورات التى يخلقها المجتمع . ومن هذه الزاوية فإن الايديولوجيا تمثل البنية الفوقية .

والمعنى الأول مرفوض من ماركس وانجلز لأنه ينطوى على الفصل بين العلوم الاجتماعية وتاريخها . ومع ذلك فهذا المعنى لا يخلو من مبادىء علمية صادقة ، والمطلوب بعد ذلك التمييز بينها وبين المبادىء الكاذبة .

أما المعنى الثانى فهو مقبول لأنه يفيد أن العلوم الاجتماعية تستند إلى أسس مادية ، ومن ثم فكل من العلم والايديولوجيا ليس مقولة مطلقة ، وإنما مقولة نسبية ، لأن كلا منهما ينطوى على الآخر ، ومضمون كل منهما متطور . ومن هذه الوجهة يحق القول بأن الماركسية استمرار للتطور العلمى لثلاثة تيارات : الاشتراكية الخيالية ، وعلم الاقتصاد الكلاسيكى ، والفلسفة الألمانية .

ويتساءل رومنتسيف بعد ذلك :

إذا كانت العلوم الاجتماعية ايديولوجيا ، أى أنها مرتبطة بمصالح طبقية ، فكيف نزعم أنها حقيقة ؟

ويقرر رومنتسيف صعوبة الجواب عن هذا السؤال . وهذه الصعوبة مردودة إلى وجود ايديولوجيا لا تتسق مع العلوم الاجتماعية ، ومردودة كذلك

إلى أن العالم فى هذه العلوم ، هو جزء لا يتجزأ من موضوع بحثه ، لأن معرفته من حيث الشكل والمضمون مستفادة من المجتمع ، ومن ثم فالحقيقة التى يدركها بفضل التحليل العلمى الدقيق إنما تتحقق فى إطار الوضع الاجتماعى لهذا العالم . ومعنى ذلك أن العلوم الاجتماعية ليس فى إمكانها التحرر من الايديولوجيا . ومع ذلك فالايديولوجيا علمية من حيث هى قادرة على فهم الواقع الاجتماعى فى تطوره .

ولكن التطور ينطوى على المستقبل ، والمستقبل بدوره مجرد انعكاس للماضى وإلا انتفى التطور . ولهذا ترى يولينا[1] أن الايديولوجيا تعكس وضع المجتمع ككل فى الزمان ، أى فى ماضيه وحاضره ومستقبله .

والذى يلفت النظر فى هذه القسمة الثلاثية للزمان هو المستقبل ، ذلك أن الرؤية المستقبلية للمجتمع تعنى أن الايديولوجيا ليست مجرد انعكاس ، وإنما هى محصلة التراث واليوتوبيا . ولهذا فالايديولوجيا تتجلى فى عدة أشكال .

من هذه الأشكال الدين ومنها كذلك ايديولوجيا المادية الديالكتيكية .

وهل ثمة تعارض بين شكل وآخر من أشكال الايديولوجيا ؟

وكان جواب يولينا حاسماً :

---

(١) نينا ستبانوفنا يولينا أستاذة مساعدة في قسم الفلسفة الغربية المعاصرة بمعهد موسكو . لها مقال بعنوان « الدين والايديولوجيا كأسلوب للحياة الأمريكية » فى كتاب بعنوان « ايديولوجيا البورجوازية المعاصرة فى الولايات المتحدة الأمريكية » ، موسكو ١٩٦٧ .

ليس ثمة تعارض ، فالتراث الديني قوى فى أى مجتمع . ولا أدل على ذلك من بزوغ المشاعر الدينية بعد الحرب العالمية الثانية . وهذا البزوغ ظاهرة طبيعية وبخاصة عند النساء . وفى الاتحاد السوفيتى يوجد شيوعيون ومتدينون ، ولكنهم جميعاً ينضوون تحت ايديولوجيا واحدة تدور على محاربة الرأسمالية والعنصرية والحركة الزنجية فى أمريكا بقيادة مارتن لوثر كنج . كانت تعتمد على الدين ، وكانت حركة تقدمية .

وما مدى علمية الايديولوجيا عندئذ ؟

وأجابت بولينا بلا تردد :

حين نقول إن ايديولوجيتنا علمية فنحن لا نقصد المعنى الدقيق للفظة العلم ، وإنما نقصد العلم الاجتماعى . ومن هذه الزاوية فإن الماركسية لا تحيل العلم إلى دين . إذ أن هذه الإحالة ليست إلا سوء فهم لمعنى العلم كما تتصوره الماركسية . إنها الوضعية المنطقية ، وليست الماركسية ، هى التى مارست هذه الإحالة ، إحالة العلم إلى دين .

وفى تقديرى أن آراء بولينا فى حاجة إلى تأصيل نظرى . وقد عثرت على بداية هذا التنظير لدى ماماردشفيلى بفضل تحليله للوعى فى أعمال ماركس[1] . وهو يخلص من هذا التحليل إلى أن الوعى لدى ماركس ينطوى

---

(١) « تحليل الوعى فى أعمال ماركس » فى مجلة « مسائل فلسفية » ، عدد ٦ ، ١٩٦٨ .

على تكوينات أولية هى شبه موضوعات طبيعية ، وتكوينات ثانوية هى الايديولوجيا والدين والأسطورة . ووظيفة الثانوية تأويل الأولية من أجل وضعها فى نسق .

وقال لى أجانوفتش عبدول نوروليف ــ رئيس قسم التعامل مع المنظات الإسلامية والبوذية — إننا لا نعترض على ممارسة الشعائر الدينية ، ولكننا نعترض على الاستغلال السياسى للدين . وفى الحرب الأهلية وجهنا حملة ضد المنظات الدينية لأنها كانت تشتغل بالسياسة وتهاجم الثورة . والدولة السوفييتية لا تفرق فى المعاملة بين الشيوعى وغير الشيوعى بل إن فى قوانيننا ما ينص على معاقبة من يمارس هذه التفرقة ، وليس فى سجلات الدولة أية احصائيات رسمية عن عدد المتدينين فى دين من الأديان الأربعة فى الاتحاد السوفييتى ، وهى البوذية واليهودية ، والمسيحية ، والإسلام .

وهنا سألت نوروليف :

ما مدى تفاعل أصحاب الأديان مع الاشتراكية ؟

إنهم جميعاً يتحدثون عن المبادىء الإنسانية رغم اختلاف عقائدهم الدينية . فثمة تشابه بين ما أسمعه فى الجامع ، وما هو مكتوب فى المجلات المسيحيه .

وكان من الضرورى بعد هــذا الحديث من مقابلة أصحاب الأديان ، وبالفعل التقيت بامام جامع موسكو أحمد جان مصطفى ، وأسقف لينجراد نيقوديم

قال لى أحمد جان مصطفى إننا نقف فى صف الاشتراكية ونناضل ضد الإمبريالية ، ونؤثر فصل الدين عن الدولة .

وقال لى نيقوديم إن المسيحيين ملتزمون الثورة الاشتراكية يبنيها المسيحيون والملحدون سوياً .

وسألته :

وما رأيك فى وحدة الأديان ؟

ليست ممكنة ، ولكن ما هو ممكن هو التعاون بين الأديان من أجل تحقيق السلام .

وهنا تذكرت قول ملفيل إن ثمة أرضية مشتركة بين الماركسيين والمتدينين وهى النضال من أجل السلام ، والنضال ضد الإمبريالية ، وضد التسلح ، والدفاع عن الديموقراطية .

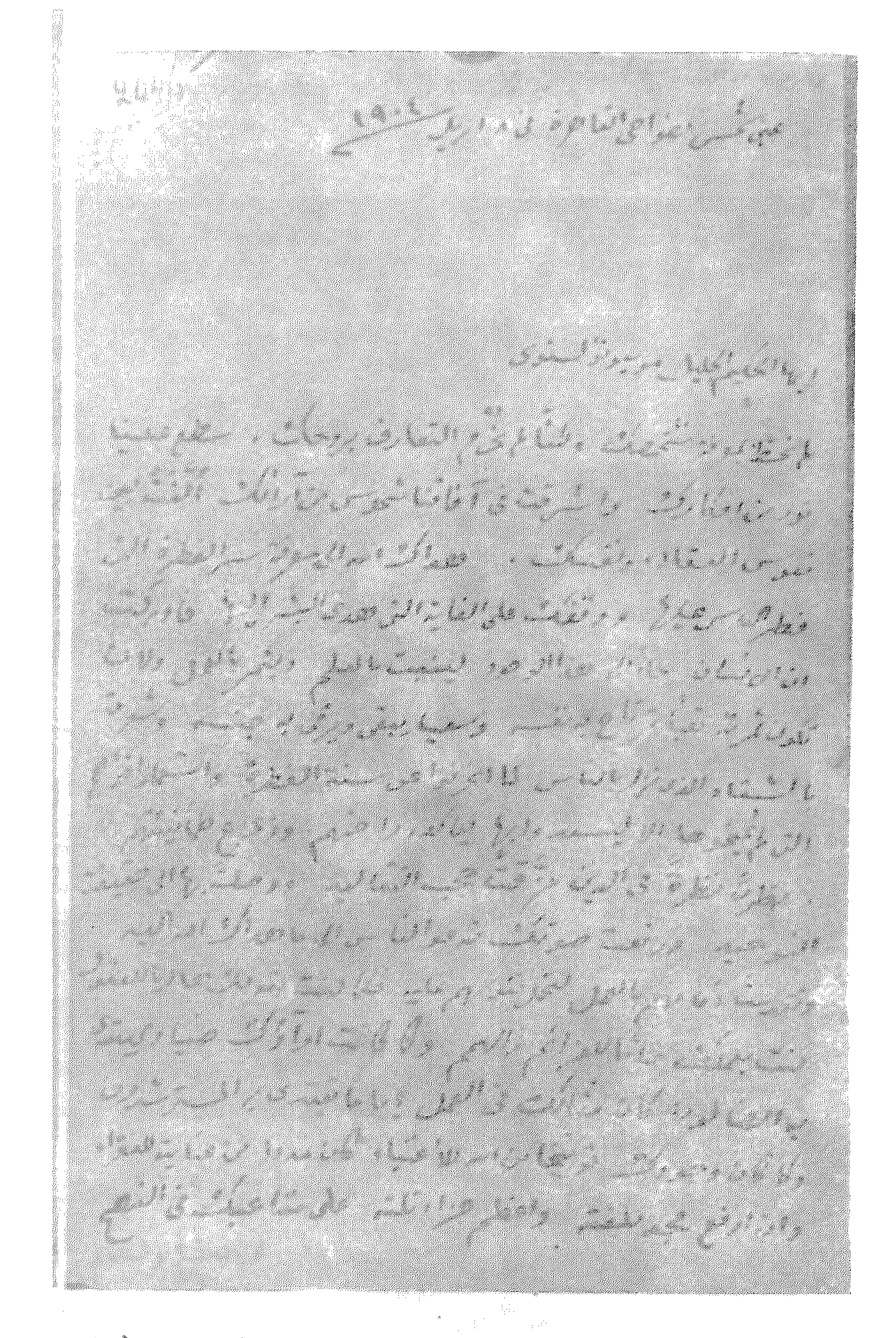
وقبيل مغادرتى موسكو عثرت فى متحف تولستوى على وثائق هامة ، على خطابات ثلاثة : خطاب من محمد عبده إلى تولستوى ، وخطاب من تولستوى إلى محمد عبده ، وخطاب من س . ك كوكوريل الذى تولى إرسال النص العربى لخطاب المفتى مع ترجمته إلى الانجليزية بقلم « ليدى بلنت » مصحوبين بخطاب منه إلى تولستوى يذكر فيه أنه سبق له أن تحدث معه ، وكتب إليه عن تأييده محمد عبده وتقديره لموقفه وآرائه .

وفى ختام خطاب تولستوى إلى محمد عبده بتاريخ ١٢ مايو ١٩٠٤ يطلب تولستوى جواباً عن رأى مفتى الديار المصرية فى مذهب الباب ومذهب بهاء الله وأنصاره .

والغريب فى الأمر أنى لم أعثر على جواب مفتى الديار المصرية . وأنا على يقين من عدم وجود هذا الجواب . ويقينى مردود إلى ما جاء فى خطاب كوكوريل

إلى تولستوى بتاريخ ٢٩ يونيو ١٩٠٦ ، جاء فيه أن «الشيخ الطيب والحكيم محمد عبده المفتى العظيم للديار المصرية الذى كنت قد مهدت لخطابه إليك منذ عامين مات وهو فى الطريق إلى أوربا . وليس من يخلفه فى نظرته المملوءة بالمحبة الشاملة ، ويواصل عمله ، ويخلص فى أن يقدم لدينه ماقدمته أنت للدين المسيحى»

وبعد أن فرغت من قراءة هذه الخطابات وخطابات أخرى مماثلة بين تولستوى وغاندى دارت فى رأسى أفكار لم تتحدد بعد ، ولكنها فى الطريق إلى التحديد .



عين شمس ضواحي القاهرة في ٨ ابريل ١٩٠٤

ايها الحكيم الجليل مسيو تولستوي

صورة فوتوغرافية لخطاب

« متحف تولستوي بمو

والأرواح عطاش ، هو هذا الأثر سرور بالوجدان والهناء والأنس

لا كما أنها نبعت من رواد عالمين ، سوى اعتراف منهم لك بالفضل

بأنك لست من المقلدين الضالين ، فاهتدى علماء بما تقول بأن العالم

كما كنت فارقتهم في عقائدهم وأعمالهم . هذا وإن نفوسنا

لشيقة إلى ما يتجدد من آثار قلمك فيما تستقبل من أيام عمرك

وإنا نسأل الله أن يمد في حياتك ويحفظ عليك قواك ويفتح

أبواب القلوب لفهم ما تقول ويسوق النفوس إلى التأسي

بك فيما تعمل والسلام

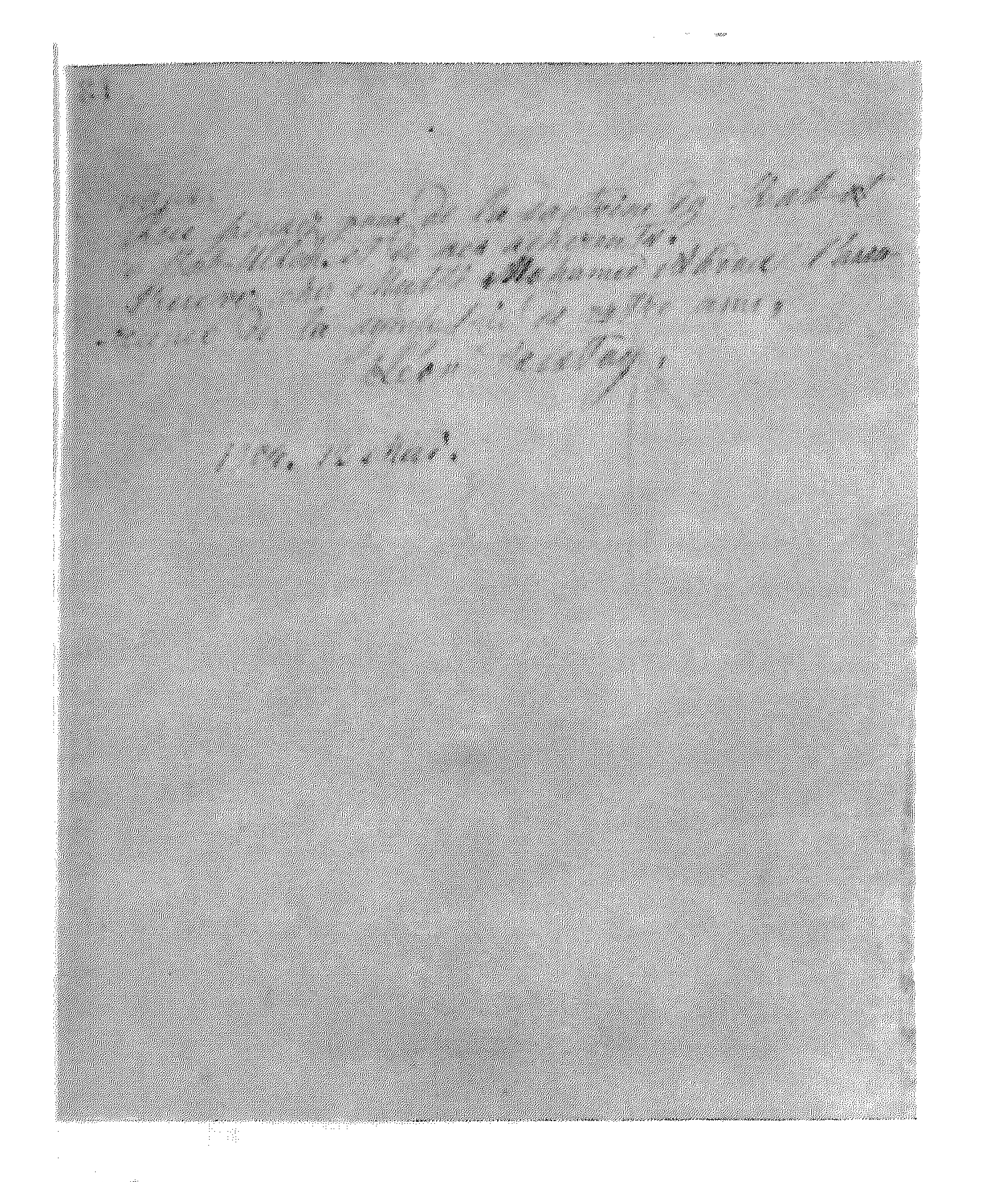
مفتي الديار المصرية

محمد عبده

وأرجو أن يتفضل الحكيم بالجواب عليه باللغة الفرنسية فإني لا أعرف من اللغات الأوربية سواها محمد

محمد عبده إلى تولستوي

موسكو رقم ٢٠٤ / ٥»



صورة فوتوغرافية لخطاب تولسـ

« متحف تولستوي بموسكو

نوى إلى محمـــد عبده

و رقم ١٣٤ »

صديقي العزيز

تلقيت خطابك الكريم الذي يفيض بالثناء علي . وإني أبادر بالرد مؤكداً لك ما أدخله علي من سرور حين جعلني على تواصل مع انسان مستنير رغم أن معتقده مباين لمعتقدي الذي ولدت عليه وربيت في أكنافه . ومع ذلك فان دينه وديني سواء ، لأن المعتقدات متباينة وعديدة ، ولكن ليس يوجد سوى دين واحد ، هو الدين الحق . وكلي أمل في ألا أكون مخطئاً إذا افترضت ، استنادا إلى ماجاء في خطابك ، أن الدين الذي أؤمن به هو دينك أنت ، الدين الذي يقوم على الإيمان بالله وبشريعة الله التي تدعو الانسان إلى محبة جاره ، وإلى أن يحب للغير ما يحب لنفسه . واعتقادي أن جميع المبادىء الدينية الحقة تصدر عن هذه الشريعة ، وهي واحدة عند اليهود والبراهمانيين والبوذيين والمسيحيين والمحمديين .

واعتقادي أنه كلما امتلأت الأديان بالدوجما والأوامر والمعجزات والخرافات أدت إلى التفرقة بين بني البشر أجمعين ، وإلى افراز العداوة والبغضاء . وبالعكس كلما نزعت الأديان إلى البساطة وخلصت من الشوائب اقتربت من الغاية المثالية التي تسعى الانسانية إلى تحقيقها ، وهي اتحاد بني البشر أجمعين .

من أجل ذلك اغتبطت بخطابك اغتباطاً غامرا ، وودت أن تقوى بيننا أواصر القربى والتواصل .

ما رأيك في مذهب الباب ومذهب بهاء الله وأنصاره

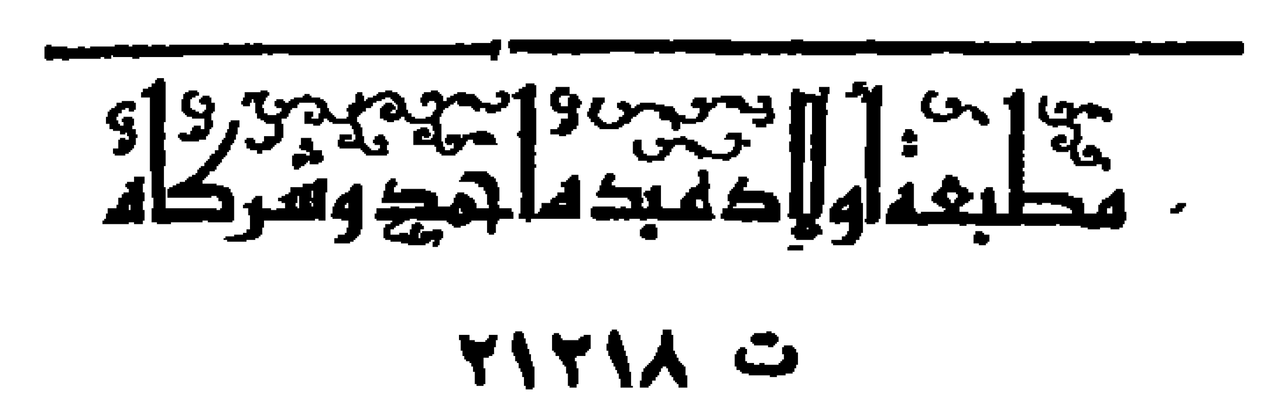
تفضل ، أيها الفتى العزيز محمد عبده بقبول وافر التقدير من صديقك .

١٢ مايو ١٩٠٤ ليون تولستوي

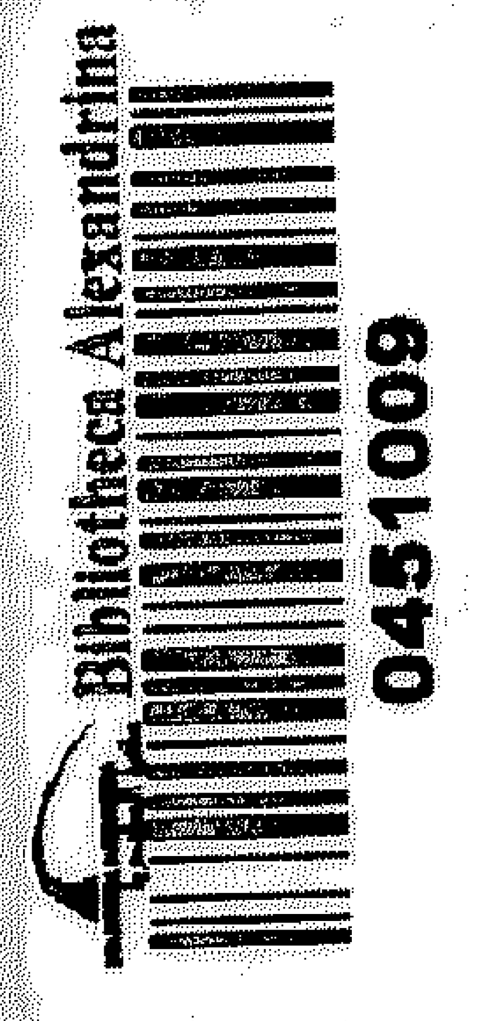
ترجمة عربية لخطاب تولستوي
إلى محمد عبده

فهرست

أودع بدار الكتب والوثائق القومية تحت رقم ١٩٣٤ / ١٩٧٤



ت ٢١٢١٨



الثمن ٦٠